ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

BIBLIOTHEK COBURG

VI. BAND. I. ABTHEILUNG.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1804.

Verrückung,

delirium, *délire*. Diejenige Gemüthskrankheit, welche in einer Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe besteht (S. 42.). Dies ist die engste Bedeutung des Worts, wie sie Kant bereits 1764 festgesetzt hat. Da man aber diese Wortbestimmung nicht angenommen hat, so ist Kant in der Anthropologie wieder zur gemeinen Bedeutung des Worts, oder dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zurückgekehrt, nach welchem Verrückung, gestörtes Gemüth, Manie (*mania*, *manie*, *folie*) einerlei bedeuten, nehmlich diejenige Gemüthskrankheit, bei welcher irgend eine Gemüthsfähigkeit, es sei welche es wolle, gestört und folglich verkehrt ist (A. 144.). Für jene engste Bedeutung des Worts gebraucht er aber die Benennung der Unsinnigkeit.

2. Es ist schwer, eine systematische Eintheilung in das zu bringen, was wesentliche und unheilbare Unordnung ist. Es hat auch wenig anthropologisch-pragmatischen Nutzen, sich damit zu befassen, weil alle psychologische Heilmethode hier fruchtlos ist; denn die psychologischen Kräfte des Subjects können hier (wie dieses wohl bei körperlichen Krankheiten der Fall ist) nicht mitwirken. Indessen fordert doch die pragmatische Anthropologie wenigstens einen allgemeinen Abriss dieser tiefsten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der

Menſchheit. Denn obwohl ſie nicht lehren kann, dieſe Gemüthskrankheit direct zu heilen, ſo kann ſie doch Unterlaſſungen gebieten. Man kann die Verrückung nach den Erkenntniſsvermögen in vier Arten eintheilen, nehmlich in die Verrückung

a. der Sinnlichkeit;

b. des Verſtandes;

c. der Urtheilskraft; und

d. der Vernunft.

3. Die Verrückung der Sinnlichkeit iſt die tumultuariſche und heiſst die Unſinnigkeit (*amentia*, *amence*). Sie beſteht in dem Unvermögen, ſeine Vorſtellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zuſammenhang zu bringen (A. 144). In den Tollhäuſern iſt das weibliche Geſchlecht dieſer Krankheit am meiſten unterworfen, ſeiner Schwatzhaftigkeit halber. Sie miſchen nehmlich ſo viel Einſchiebſel ihrer lebhaften Einbildungskraft unter das, was ſie erzählen, daſs Niemand den Sinn ihrer Reden verſtehen kann. Man kann dies auch Verrückung im engern Sinn des Worts nennen. Die Seele eines jeden Menſchen iſt ſelbſt in dem geſundeſten Zuſtande geſchäftig, allerlei Bilder von Dingen zu mahlen, die nicht gegenwärtig ſind. Auch ſucht die Seele an der Vorſtellung gegenwärtiger Dinge immer einige unvollkommene Aehnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern ſchimäriſchen Zug, den die ſchöpferiſche Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet. Man hat gar nicht Urſache zu glauben, daſs in dem Zuſtande des Wachens unſer Geiſt hierbei andere Geſetze befolge als im Schlafe. Es iſt vielmehr zu vermuthen, daſs im Wachen die lebhaften ſinnlichen Eindrücke die zärtern Bilder der Schimären nur verdunkeln

und unkenntlich machen, anſtatt daſs dieſe im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äuſserlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verſchloſſen iſt. Es iſt daher kein Wunder, daſs die Träume, ſo lange ſie dauern, von dem Träumenden für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn, da ſie alsdann in der Seele die ſtärkſten Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie in dieſem Zuſtande eben das, was im Wachen die Empfindungen ſind. Man ſetze nun, daſs gewiſſe Schimären, durch welche Urſache es auch ſei, gleichſam ein oder das andere Organ des Gehirns verletzt hätten. Wäre nun dadurch der Eindruck dieſer Schimären auf das Gehirn eben ſo tief und zugleich eben ſo richtig geworden, als ihn eine ſinnliche Empfindung nur machen kann: ſo würde dieſes Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bei geſunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müſſen. S. Vernunft, geſunde. Dieſe Eigenſchaft des Geſtörten alſo, daſs er ohne einen beſonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zuſtande gewohnt iſt, gewiſſe Dinge als klar empfunden ſich vorzuſtellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig iſt, heiſst die Unſinnigkeit oder Verrückung im engern Sinn. Der Unſinnige, oder eine ſolcher Verrückter, iſt alſo ein Träumer im Wachen. Iſt das gewöhnliche Blendwerk ſeiner Sinne nur zum Theil eine Schimäre, gröſstentheils aber eine wirkliche Empfindung, ſo iſt der im höheren Grade zu ſolcher Verkehrtheit Aufgelegte ein Phantaſt. Wenn wir nach dem Wachen in einer läſſigen oder ſanften Zerſtreuung liegen, ſo zeichnet unſere Einbildung die unregelmäſsigen Figuren der Dinge um uns her, z. B. gewiſſer Flecke einer nahen Wand zu Menſchengeſtalten um, mit einer ſcheinbaren Richtigkeit. Dieſe unterhält uns auf eine nicht unangenehme

Art, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick zerstreuen, wenn wir wollen. Wir träumen alsdann nur zum Theil und haben die Schimäre in unserer Gewalt. Geschieht etwas dem ähnliches in einem höhern Grade, und vermag die Aufmerksamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuschenden Einbildung nicht abzusondern, so läſst diese Verkehrtheit einen Phantasten vermuthen. Dieser Selbstbetrug in den Empfindungen ist übrigens sehr gemein, und so lange er nur mittelmäſsig ist, wird er mit einer solchen Benennung verschont. Kommt aber eine Leidenschaft hinzu, dann kann diese Gemüthsschwäche in wirkliche Phantasterei ausarten. Sonst sehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menschen nicht, was da ist, sondern was ihnen ihre Neigung vormahlt, der Naturaliensammler im Florentinerstein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Passionsgeschichte, jene Dame durch ein Seherohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieſse und Schwerdter und bei der Dämmerung aus einem Wegweiser ein Riesengespenst (S. 43. ff.). Diese phantastische Gemüthsbeschaffenheit ist nirgends gemeiner als in der Hypochondrie. S. auch Schwärmerei, 12. Man kann noch gewissermaſsen zu dieser Verkehrtheit des Kopfs, so fern dieselbe nehmlich die Erfahrungsbegriffe betrifft, das gestörte Erinnerungsvermögen zählen. Denn dieses täuschet den Elenden, der damit angefochten ist, durch eine schimärische Vorstellung wer weiſs was für eines vormaligen Zustandes. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem besessen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und sich übrigens in Ansehung seines jetzigen Zustandes nicht merklich betrügt, ist ein Verrückter oder Unsinniger in Ansehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher die

Welt ſeiner Jugendzeit für viel beſſer hält als die gegenwärtige, iſt ein Phantaſt in Anſehung der Erinnerung (S. 48.).

4. Die Verrückung des Verſtandes iſt die methodiſche und heiſst der Wahnſinn insbeſondere (*dementia, démence*). Sie beſteht in derjenigen Störung des Gemüths, da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Geſetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäſs iſt, aber durch falſch dichtende Einbildungskraft ſelbſtgemachte Vorſtellungen für Wahrnehmungen gehalten werden (A. 145.). Der Wahnſinnige urtheilt überhaupt aus richtiger Erfahrung ganz verkehrt; und der erſte Grad des Wahnſinns überhaupt iſt der Wahnſinn insbeſondere, in ſo fern er noch vom Wahnwitz unterſchieden iſt. Dieſer Wahnſinnige handelt in den nächſten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verſtandesregel entgegen. Er ſiehet oder erinnert ſich der Gegenſtände ſo richtig, wie jeder Geſunde, nur deutet er gemeiniglich das Betragen anderer auf ſich aus. Von der Art ſind diejenigen, welche allerwärts Feinde um ſich zu haben glauben, die alle Mienen, Worte oder ſonſt gleichgültige Handlungen Andrer als auf ſich abgezielt und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. Wenn man ihn hört, ſo ſollte man glauben, die ganze Stadt beſchäftige ſich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa anſehen, ſchmieden Anſchläge wider ihn. Der Nachtwächter ruft ihm zum Poſſen, und kurz, er ſieht nichts als eine allgemeine Verſchwörung wider ſich (S. 49.). Dieſe ſind in ihrem unglücklichen Wahn oft ſo ſcharfſinnig in Auslegung deſſen, was Andere unbefangen thun, um es als auf ſich angelegt auszudeuten, daſs, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verſtande alle

Ehre müſste wiederfahren laſſen. Es giebt aber auch allerlei ergötzenden Wahnſinn, und die verliebte Leidenſchaft ſchmeichelt oder quälet ſich mit mancherlei wunderlichen Deutungen, die dem Wahnſinn ähnlich ſind. Ein Hochmüthiger iſt gewiſſermaſsen ein Wahnſinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn ſpöttiſch angaffen, ſchlieſst, daſs ſie ihn bewundern (S. 49.). Von dieſer Krankheit iſt, ſo viel man weiſs, noch nie Jemand geheilt worden; denn es iſt eine beſondere Anlage, mit Vernunft zu raſen. Solche Kopfkranke ſind aber doch nicht zu den Hoſpitalnarren zu zählen, weil ſie, nur für ſich ſelbſt beſorgt, ihre vermeinte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne Andere in Gefahr zu ſetzen.

5. Die Verrückung der Urtheilskraft iſt zwar auch methodiſch, aber nur fragmentariſch und heiſst der Wahnwitz (*inſania*). Sie beſteht darin, daſs das Gemüth durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechſelt werden, und ſo die Einbildungskraft ein dem Verſtande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letztern Vorſtellungen enthalten waren (A. 145.). Die Seelenkranken dieſer Art ſind mehrentheils ſehr vergnügt, dichten abgeſchmackt und gefallen ſich in dem Reichthum einer ſo ausgebreiteten Verwandtſchaft ſolcher Begriffe, die ſich ihrer Meinung nach zuſammenreimen. Dieſer Wahnwitz iſt ebenfalls nicht zu heilen, weil er ſchöpferiſch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend iſt, wie die Poeſie.

6. Die Verrückung der Vernunft kann man ſyſtematiſch nennen und heiſst der Aberwitz (*veſania*). Er beſteht darin, daſs der Seelenkranke die ganze Erfahrungsleiter überfliegt und nach Principien haſcht, die

des Probirſteins der Erfahrung ganz überhoben ſeyn können, und wähnt, das Unbegreifliche zu begreifen (A. 146.). S. Vernunft, geſtörte. Dies iſt der dritte Grad des Wahnſinns überhaupt. Die Erfindung der Meereslänge, die Auslegung von Prophezeiungen, ſind in der Gewalt des Aberwitzigen. Er hat öfters viele richtige Erfahrungsurtheile. Allein ſeine Empfindung iſt durch die Neuheit und Menge der Folgen, die ſein Witz ihm darbietet, berauſcht. Daher hat er nicht mehr auf die Richtigkeit der Verbindung Acht, woraus öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz entſpringt, welcher mit einem groſsen Genie oder Kopf zuſammen beſtehen kann. S. Vernunft, langſame (S. 50.). S. auch Unvernunft.

7. Das Wort Verrückung rührt daher, daſs ſich die Seele auſser dem *Senſorium commune* oder dem allgemeinen Standpunct der Erkenntniſs, der zur Einheit des Lebens erfordert wird, ſich in einen davon entfernten verſetzt findet (A. 147.). Zwar fühlt oder ſieht die Seele ſich nicht an einer andern Stelle (denn ſie kann ſich ſelbſt nach ihrem Orte im Raume, ohne einen Widerſpruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil ſie ſich ſonſt als Gegenſtand ihres äuſsern Sinnes, d. i. als Cörper, anſchauen würde, da ſie ſich ſelbſt nur Gegenſtand des innern Sinnes ſeyn kann); aber ſie ſieht manches ſo anders, wie eine Landſchaft anders ausſieht, wenn ſie von oben herab, als wenn ſie aus der Ebene betrachtet wird. Sich ſelbſt durch phyſiſche Mittel in einen ſolchen Zuſtand, welcher der Verrückung nahe kommt, willkührlich zu verſetzen, um ſich zu beobachten, iſt gefährlich. So nahm Helmont eine Doſis Napell, und es war ihm, als wenn er im Magen dächte. Ein gekünſtelter Wahnſinn könnte leicht ein wahrer werden.

8. Wenn in der Verrückung Zorn (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenstand) herrscht, so heisst sie Raserei (*rabies*). Die Verzweiflung ist ein vorübergehender Unsinn eines Hoffnungslosen. Die brausende Heftigkeit eines Gestörten heisst überhaupt die Tobsucht. Der Tobsüchtige, in so fern er unsinnig ist, ist toll (S. 50.). Die Wuth macht oft den Rasenden gegen alle Eindrücke von aussen unempfindlich und kann oft durch den Arzt mit Einer Gabe gehoben werden (A. 153.).

9. Mit der Entwickelung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt sich zugleich der Keim zur Verrückung; wie diese denn auch erblich ist. Es ist gefährlich, in Familien zu heurathen, wo auch nur ein einziges verrücktes Subject vorgekommen ist. Denn hat die Mutter in ihrer Familie auch nur Ein verrücktes Kind gehabt (ob sie gleich selbst von diesem Uebel frei ist), so kommt doch einmal in dieser Ehe ein Kind zum Vorschein, das angeerbte Gemüthsstörung an sich hat (A. 148.). Man will öfters die zufällige Ursache dieser Krankheit anzugeben wissen, so dass sie als nicht angeerbt, sondern zugezogen vorgestellt werden soll. Der eine soll aus Liebe, der andere aus Hochmuth verrückt geworden seyn, ein dritter sich überstudirt haben. Allein die Verliebung in eine Person von hohem Stande, und der Anstand, sich gegen andere Menschen zu brüsten, setzt schon Tollheit voraus (A. 148. f.). Anstrengung des Kopfs kann wohl das Gemüth ermüden, aber es nicht verstimmen (A. 149. f). Eine elende grüblerische Schrift ist hingegen schon eine Folge, nicht des Ueberstudirens, sondern der Seelenkrankheit, und sie selbst mag wohl, eben so wie nach Swifts Beobachtungen ein schlechtes Gedicht, das Gehirn reinigen, obwohl ein Purgirmittel für die Tobsucht eines gelehrten Schreiers noch besser ist (S. 53. ff.). Man sagt

auch von Jemanden, dem es im Kopfe übergeſprungen iſt: er hat die Linie paſſirt. Aber das iſt Miſsverſtand. Das Paſſiren des Aequators macht nicht verrückt, ſondern wer ſein Glück ohne Mühe durch eine Reiſe nach Indien machen will, entwirft den Plan eines Menſchen, der ſchon der Verrückung nahe iſt (A. 150.). Wer mit ſich ſelbſt laut ſpricht, oder für ſich im Zimmer geſticulirt, oder mit höhern Weſen im Umgange zu ſeyn glaubt, iſt, beſonders im letztern Fall mit Recht, dem Verdacht der Verrückung ausgeſetzt (A. 151.).

10. Das einzige allgemeine Merkmahl der Verrücktheit iſt der Verluſt des Gemeinſinnes (*ſenſus communis*) und der dagegen eintretende logiſche Eigenſinn. Unſern Verſtand an den Verſtand Anderer zu halten, nicht aber uns mit dem unſrigen zu iſoliren, und mit unſerer Privatvorſtellung doch gleichſam öffentlich zu urtheilen, iſt ein ſubjectiv - nothwendiger Probirſtein der Richtigkeit unſrer Urtheile überhaupt und alſo auch der Geſundheit unſeres Verſtandes. Daher beleidiget eben das Bücherverbot bloſs theoretiſcher Schriften die Menſchheit, weil wir dann des gröſsten und brauchbarſten Mittels, unſre Gedanken zu berichtigen, entbehren müſſen (A. 151. f.).

Verſtand,

νους, *intelligentia*, *intellectus*, *rationalitas*, *entendement*.

1. I. Man gebraucht zuvörderſt das Wort Verſtand für gleichbedeutend mit Vernunft und Erkenntniſsvermögen, und nimmt es dann in der allgemeinſten Bedeutung des Worts; dann heiſst es: das Vermögen der Erkennt-

niss überhaupt (C. 137.). In dieser Bedeutung kann man die Critik der reinen Vernunft auch Critik des reinen Verstandes nennen, s. Vernunft, I.

2. II. gebraucht man es auch so, dass es bloss

a. das Auffassungsvermögen (*facultas attendendi*, *attentio*, *attention*) gegebener Vorstellungen, um Anschauung;

b. das Absonderungsvermögen oder das Abstractionsvermögen (*facultas abstrahendi*, *abstractio*, *abstraction*) dessen, was mehreren gemein ist, um Begriff (L. 145.); und

c. das Ueberlegungsvermögen oder Reflexionsvermögen (*facultas reflectendi*, *reflexio*, *reflection*), um Erkenntniss des Gegenstandes hervorzubringen, enthält (A. 21.). Dann versteht man unter Verstand oder Vernunft bloss die Thätigkeit *) (Spontaneität) des Gemüths, Vorstellungen zu verbinden, oder von einander zu trennen, d. h. das intellectuelle Erkenntnissvermögen, welches man auch wohl das obere Erkenntnissvermögen nennt (L. 25. 45. C. 135.). Hier wird also die Sinnlichkeit ausgeschlossen und Verstand in dieser Bedeutung ist das Erkenntnissvermögen mit Ausschluss der Sinnlichkeit, das nichtsinnliche Erkenntnissvermögen **) (C. 92.). Er ist das Objective unsrer Vorstellungen überhaupt; denn der Verstand

*) Walch sagt: Die Gedanken sind blosse Thätlichkeiten des Verstandes; er muss aber auch die Wirkungen der afficirenden Objecte annehmen, dabei also auch eine Thätlichkeit vorgeht

**) *Nos intellectum sensui et imaginationi opponimus, ut illorum ope mens rerum imagines consequatur; hujus vero subsidio suis eaedem usibus adhibeat.* Knutzen *Logica* §. 34.

bezieht allererſt die Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt ſich etwas vermittelſt derſelben (K. II. **)). In dieſer Bedeutung iſt Verſtand das Vermögen, den Gegenſtand der Vorſtellung zu denken (A. 4. 115.), d. i. durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen oder den Gegenſtand zu erkennen (E. 60 *)) überhaupt (A. 115. C. 75.); (logiſch) das Vermögen der Begriffe (L. 45. T. 15. U. XLIV. 146.), das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen (A. 187.); (metaphyſiſch) das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen oder die Spontaneität (Selbſtthätigkeit) des Erkenntniſſes (L. 45. C. 75. G. 108.). Er iſt der Sinnlichkeit nicht vorzuziehen, denn dieſe muſs ihm den Gegenſtand zum Denken geben. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, oder, ſo wenig die Gegenſtände zum Denken ſelbſt hervorzubringen, als die Sinne zu denken vermögen (Pr. 108, C. 92. f.). Die Möglichkeit deſſelben beruht auf der qualitativen Einheit des Bewuſstſeyns (C. 131, 137.). Ein Verſtand, der die Gegenſtände ſeines Denkens ſelbſt erzeugte, würde nicht Phänomene, ſondern Dinge an ſich ſelbſt erkennen (C. 139. 145. 311. Pr. 172.).

3, III. Es wird aber das Wort Verſtand auch in beſonderer Bedeutung genommen; da er nehmlich als ein Glied der Eintheilung mit andern dem Verſtande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird. In dieſer Bedeutung wird Verſtand entweder wieder mit Urtheilskraft zuſammengenommen, oder noch von derſelben unterſchieden. In der erſtern Bedeutung kann man ihn als Verſtand überhaupt, obwohl in beſonderer Bedeutung, als das Vermögen der Regeln erklären (C. 93. f. 171. 356. A. 120.); mit Ausſchlieſsung der Urtheilskraft iſt er das Vermögen, dieſe Regeln (Geſetze) zu erzeugen, die

Urtheilskraft aber das Vermögen, unter dieſe Regeln zu ſubſumiren (C. 171.). S. Urtheilskraft. In beiderlei Bedeutung unterſcheidet ſich der Verſtand von der Vernunft; denn wenn der Verſtand das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln iſt, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. Der Verſtand geht zunächſt auf Erfahrung, die Vernunft aber auf die Verſtandeserkenntniſs; der Verſtand geht auf Gegenſtände, die Vernunft auf den Verſtand (C. 359. 672.), ſ. Vernunft; nach beiden Vermögen iſt der Menſch ſich ein intelligibeler Gegenſtand, obwohl nach der Vernunft mehr, als nach dem Verſtande, der von ſeinen reinen Begriffen doch noch einen empiriſchen Gebrauch macht (C. 575, G. 108. S. III. §. 3.) Hieraus ſiehet man, daſs Vernunft eben ſowohl ein ſpecifiſch verſchiedenes Vermögen, als der Verſtand iſt; und daſs der von Walch (Phil. Lex. Art. Verſtand) angegebene Unterſchied: der Verſtand ſei als eine natürliche Fähigkeit, die Vernunft aber als eine durch Fleiſs und Uebung erworbene Geſchicklichkeit anzuſehen, unſtatthaft iſt.

4. IV. Der Verſtand in der engſten Bedeutung, oder mit Ausſchlieſsung der Urtheilskraft gedacht (U. III.), hat ſein eigenes Gebiet im Erkenntniſsvermögen, d. i. enthält conſtitutive Erkenntniſsprincipien *a priori*. Die Critik der reinen Vernunft ſetzt dieſe Verſtandesgeſetze für die Erkenntniſs gegen alle übrigen Competenten in ſichern aber einigen Beſitz (U. V.). Der Verſtand ſchreibt dieſe Geſetze *a priori* der Natur, als Inbegriff der Erſcheinungen, vor (U. IV.). Daher ſind auch Erfahrungen nichts anders, als nach Verſtandesgeſetzen

vereinigte Erſcheinungen (A. 29.). Von den logiſchen Functionen des Verſtandes in Urtheilen und jenen Geſetzen, ſ. Begriff, 16. II. und Erfahrungsurtheil, 11.; von den Verſtandesbegriffen ſ. Verſtandesbegriff; von den Grundſätzen des reinen Verſtandes ſ. Erfahrungsurtheil, 11; von Verſtandesweſen und Verſtandeswelt ſ. Welt.

5. Abgeleiteter Verſtand (*intellectus ectypus*), unſer discurſiver, der Bilder (Anſchauungen) bedürftiger Verſtand (U. 351.), in ſo fern er gegen die Idee eines von aller Sinnlichkeit unabhängigen Verſtandes gehalten wird. Unſer intellectuelles Vermögen zu erkennen hat nehmlich eine Eigenthümlichkeit, die Eigenſchaft, daſs es in ſeinem Erkenntniſſe vom Analytiſch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Beſondern (der gegebenen empiriſchen Anſchauung) gehen muſs. Dabei beſtimmt es alſo in Anſehung der Mannigfaltigkeit des Beſondern nichts, ſondern muſs dieſe Beſtimmung für die Urtheilskraft von der Subſumtion der empiriſchen Anſchauung (wenn der Gegenſtand ein Naturproduct iſt) unter dem Begriff erwarten (U. 348.), ſ. Urtheilskraft. Nun können wir uns aber auch einen Verſtand denken, der vom Synthetiſch-Allgemeinen (der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen) zum Beſondern (den Theilen) geht. Dieſer würde alſo die Mannigfaltigkeit des Beſondern urſprünglich beſtimmen, folglich würde es nicht zufällig ſeyn, und die beſtimmte Form eines jeden Ganzen würde für ihn eben ſowohl nothwendig ſeyn, als das Mannigfaltige ſelbſt, das ſeinen Inhalt ausmachte. Unſer Verſtand hingegen, der von den Theilen, als allgemeinen Gründen, zu verſchiedenen, darunter zu ſubſumirenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muſs, findet daher nach dieſer ſeiner Beſchaffenheit dieſe

Formen zufällig. Nach der Beschaffenheit unsers Verstandes müssen wir die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen abhängig, wie es unserm discursiven Verstande gemäfs ist, vorstellen. Wollen wir uns aber einen intuitiven (urbildlichen) Verstand vorstellen, so müssen wir uns vorstellen, dafs in demselben die Anschauungen das sind, was bei uns die Begriffe sind; bei einem solchen Verstande, der durch die Anschauung auch das Mannigfaltige derselben mitgiebt, hängt die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) vom Ganzen ab. Nach der Beschaffenheit unsers Verstandes können wir uns das aber wieder nicht so denken, dafs das Ganze selbst den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile enthielte; weil wir uns entweder dies Ganze als durch die Theile gegeben, oder als Vorstellung aus dem Verstande erzeugt denken müssen. Da nun das Ganze als aus dem ursprünglichen Verstande entsprungen gedacht werden soll, so können wir uns dasselbe nicht anders als so denken, dafs die Vorstellung des Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form des Ganzen und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Dann aber ist das Ganze eine Wirkung (Product), dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird. Nun heifst aber das Product einer Ursache, deren Bestimmungsgrund blofs die Vorstellung seiner Wirkung ist, Zweck. Folglich ist es blofs eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie uns als möglich vorstellen. Das heifst, die Vorstellung der Naturgegenstände als Zwecke und Endursachen ist eine Beurtheilung derselben, die nicht die Möglichkeit der Dinge selbst (selbst als Erscheinungen betrachtet), noch die Erzeugungsart derselben angeht, sondern nur für unsern Verstand,

ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit wegen, nicht anders möglich iſt. Wobei wir zugleich einſehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Cauſalität nach Zwecken lange nicht zufrieden ſind, nehmlich darum, weil es nur ein aus der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes entſpringendes Reflexionsprincip iſt, und wir ein conſtitutives Princip für die Dinge ſelbſt verlangen. Es iſt hierbei auch gar nicht nöthig zu beweiſen, daſs ein ſolcher urbildlicher oder oberſter Verſtand (*intellectus archetypus*) möglich ſei. Es iſt genug einzuſehen, daſs wir durch die Betrachtung der Zufälligkeit der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes auf die Idee eines ſolchen urbildlichen Verſtandes geführt werden, und dieſe keinen Widerſpruch enthalte (U. 348. ff. M. II, 881.). Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen ſich von ſelbſt zu verbinden (andere Materien, die dieſe einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, ſo ſtellen wir uns eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben vor. Aber es kommt auf ſolche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus. Die innere Möglichkeit eines ſolchen Ganzen als Zwecks ſetzt durchaus die Idee von einem ſolchen Ganzen voraus, bei dem ſelbſt die Wirkungsart und Beſchaffenheit der Theile von der Idee deſſelben abhängt, wie wir uns einen organiſirten Cörper vorſtellen müſſen. Hieraus folgt aber nicht, daſs die mechaniſche Erzeugung eines ſolchen Cörpers unmöglich ſey. Denn das würde ſoviel ſagen, als, es ſei eine ſolche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verſtand logiſch unmöglich (d. i. widerſprechend) ohne abſichtliche Hervorbringung ſich vorzuſtellen. Gleichwohl würde dieſes in der That folgen, wenn wir materielle Weſen als Dinge an ſich ſelbſt anzuſehen berechtigt wären; denn alsdann würde

die Einheit des Raums lediglich den Grund der Einheit der Naturbildungen ausmachen. Nun ist es aber doch wenigstens möglich, die materielle Welt als blofse Erscheinung zu betrachten. Dann müssen wir aber auch dieser Erscheinung ein für uns unerkennbares übersinnliches Substrat zum Grunde legen, welches nicht Erscheinung ist. Dieses wäre dann der übersinnliche Realgrund für die Natur. Daher können wir dann das, was in der Natur als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besondern zufälligen Gesetze und der zufälligen Formen nach denselben in ihr als Gegenstand der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten. So ist es nach der Beschaffenheit unsres Verstandes, aber nur in so fern die materielle Welt ein Inbegriff von Erscheinungen ist, möglich, sie nach zweierlei Principien zu beurtheilen, ohne dafs die mechanische Erklärungsart durch die teleologische ausgeschlossen wird, als ob sie einander widersprächen (U. 351. M. II, 882.). Hieraus läfst sich einsehen, was man sonst schwerlich mit Gewifsheit behaupten und beweisen könnte, dafs zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmäfsiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen kann. Man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund durch Zwecke für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben seyn. Es kann schlechterdings kein menschlicher, und überhaupt kein der Qualität nach dem unsrigen ähnlicher endlicher Verstand die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blofs mechanischen Ursachen zu ver-

ſtehen hoffen. Wenn alſo die teleologiſche Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich iſt, wenn für äuſsere Gegenſtände ein ſich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund nur im überſinnlichen Subſtrat derſelben geſucht werden muſs: ſo iſt es nach der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens nothwendig, den oberſten Grund aller Zweckverbindung in einem urſprünglichen Verſtande als Welturſache zu ſuchen (U. 352. ff. M. II, 383.).

6. Anſchauender Verſtand, ſ. Verſtand discurſiver.

7. Discurſiver Verſtand (*intellectus discurſivus*), ein Vermögen, die Gegenſtände durch Begriffe, nicht unmittelbar, zu erkennen (U. 347.). Dieſer Verſtand hat die beſondere Beſchaffenheit, daſs er das in der Anſchauung gegebene Beſondere vermittelſt der Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verſtandesbegriffe bringen (ſubſumiren) ſoll; da nun dieſes Beſondere nicht durch das Allgemeine unſeres (menſchlichen) Verſtandes (d. i. die Verſtandesbegriffe) beſtimmt iſt, ſo iſt es nicht nothwendig, ſondern zufällig. Folglich findet ſich das Zufällige in dem Beſondern, und es iſt dem discurſiven Verſtande, dieſer ſeiner Natur nach, ganz zufällig, welcherlei und wie ſehr verſchieden das Beſondere ſeyn mag, das ihm in der Natur gegeben wird und unter ſeine Begriffe werden kann. Es iſt alſo zufällig, auf wie vielerlei Art unterſchiedene Dinge, die doch in einem gemeinſamen Merkmahle übereinkommen, unſerer Wahrnehmung vorkommen können. Weil aber zum Erkenntniſs doch auch Anſchauung gehöret, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anſchauung, d. h. welches die Anſchauung nicht leidend empfinge, ſondern ſelbſtthätig aus

sich selbst hervorbrächte, ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnissvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde: so kann man sich auch einen solchen intuitiven, anschauenden, Verstand (*intellectus intuitivus*) denken, nehmlich negativ, als einen nicht discursiven Verstand. Ein solcher Verstand würde demnach nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen durch Begriffe gehen, und für ihn würde jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen werden, welche dem unsrigen das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen so schwer macht. Ein anschauender Verstand würde dieses Geschäft, das der unsrige nur durch die sehr zufällige Uebereinstimmung der Naturmerkmahle zu unserm Vermögen der Begriffe zu Stande bringen kann, nicht bedürfen (U. 346. f. M. II, 878.). Unser discursiver Verstand hat also das eigene für die Urtheilskraft, dass das Besondere nicht vom Allgemeinen abgeleitet werden kann. Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft zu denken, müssen wir uns einen intuitiven Verstand denken. Unser discursiver Verstand hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnisse vom Analytisch - Allgemeinen zum Besondern gehen muss; wir können uns aber auch einen intuitiven Verstand denken, der vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besondern ginge. Unser discursiver Verstand und dessen Vorstellung des Ganzen enthält die Zufälligkeit der Verbindung der Theile in sich, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen; ein intuitiver Verstand würde diese Verbindung und Form nothwendig machen. Nach der Beschaffenheit unsers discursiven Verstandes

ist ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen; nach der Beschaffenheit eines intuitiven Verstandes würde die Möglichkeit der Theile vom Ganzen abhängen. Nach der Eigenthümlichkeit unsers discursiven Verstandes kann nur die Vorstellung eines Ganzen, d. i. ein Zweck, den Grund der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalten; daher ist es bloss eine Folge aus der Beschaffenheit dieses unsers discursiven Verstandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Causalität, als der Naturgesetze der Materie, nehmlich nach Zwecken, uns vorstellen. Dieses Princip geht also nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst, sogar als Phänomene betrachtet, nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die nach unserm discursiven Verstande mögliche Beurtheilung an. S. Verstand, abgeleiteter.

8. Gemeiner Menschenverstand, Gemeinsinn, (*sensus communis logicus*, *sens commun*) (U. 160. *). Das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*. Er ist also von dem speculativen Verstand (*intellectus speculativus*) unterschieden, welcher ein Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel: dass alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei; kaum verstehen, und niemals so im allgemeinen einsehen; denn es ist eine Regel *in abstracto*. Der gemeine Verstand fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung (*in concreto*), und er versteht den Grundsatz und räumt ihn auch ein, wenn man ihn so ausdrückt: wenn man sich mit Gewalt an eine Fensterscheibe lehnt, so zerbricht sie. Der gemeine Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als insofern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirk-

lich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung beſtätigt ſehen kann; der ſpeculative Verſtand hingegen ſieht dieſe Regeln *a priori*, und unabhängig von der Erfahrung ein. Dies liegt ganz auſser dem Geſichtskreiſe des gemeinen Verſtandes; folglich auch die Metaphyſik, die es nur mit der Erkenntniſs *a priori* zu thun hat (Pr. 197). Die falſchen Freunde des gemeinen Menſchenverſtandes (die ihn gelegentlich hochpreiſen, im Grunde aber verachten) ſagen gemeiniglich: es muſs doch einige unmittelbar gewiſſe Sätze geben. Dieſe Sätze ſoll der gemeine Menſchenverſtand unmittelbar anerkennen, allein auſser dem logiſchen Satze des Widerſpruchs und einigen mathematiſchen Sätzen kann man keine anführen. Dieſe Sätze aber ſind nicht metaphyſiſch, und man kann ſich daher in der Metaphyſik nicht auf den gemeinen Menſchenverſtand berufen (Pr. 198. f.). So iſt es in der theoretiſchen Philoſophie. Im Praktiſchen hingegen verhält es ſich anders; denn welche Form der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht, das kann ſogar der gemeinſte Verſtand, ſelbſt ohne Unterweiſung, unterſcheiden. Denn in der Moral können alle Regeln *in concreto* gegeben werden. Es habe z. B. Jemand ſich zur Maxime gemacht, ſein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergröſsern. Jetzt iſt ein Depoſitum in ſeinen Händen, ein ihm anvertrautes Gut, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt, auch findet ſich unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren keine Handſchrift darüber, weil keine darüber ausgeſtellt wurde. Natürlicherweiſe iſt dies der Fall, auf den jener ſeine Maxime anwendet. Jetzt will er nur noch wiſſen, ob er auch nach jener Maxime ſittlich gut handeln werde, das heiſst aber, ob ſie als allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne, wenn man nach dem kategoriſchen Imperativ handeln wollte. Er wendet alſo die Maxime auf den gegenwärti-

gen Fall an, und fragt, ob es wohl recht ſei, ſo zu handeln, das heiſst, ob die Maxime wohl die Form eines Geſetzes annehmen könne. Kann ich wohl durch meine Maxime ein ſolches Geſetz geben, daſs Jedermann ein Depoſitum ableugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm Niemand beweiſen kann. Man wird ſofort gewahr, daſs ein ſolches Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es dann gar kein ſolches Depoſitum geben würde (P. 49. M. II, 194.). S. auch Gemeinſinn, 1. und Geſchmack, 4., Menſchenverſtand, Verſtand, geſunder und Menſchenvernunft.

9. Geſunder Verſtand (*mens ſana, bon-sens*). Der richtige Verſtand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniſs zulangt (A. 116.). Er iſt der gemeine Verſtand, ſofern er richtig urtheilt (Pr. 196. f.). Es iſt alſo eigentlich ein richtiger Gebrauch der Urtheilskraft in Sachen des gemeinen Lebens unter dem geſunden Verſtande zu verſtehen (U. VII.). Dieſer geſunde Menſchenverſtand kann in der Metaphyſik nichts entſcheiden, denn hier iſt nur der ſpeculative Verſtand Richter, indem man in der Erfahrung (fürs Haus) ganz richtig urtheilen kann, ohne doch in der Erkenntniſs *a priori* etwas ausrichten zu können. Unmöglich kann der Verſtand geſund ſeyn, d. i. richtig urtheilen, wenn er über etwas entſcheiden will, wo er keine Stimme hat, wenn er nehmlich über Erkenntniſs *a priori* zu urtheilen ſich herausnimmt, gleich als könnte man in dieſer Erkenntniſs mit dem Erfahrungsgebrauch des Verſtandes ſehr wohl zurecht kommen. Der geſunde Menſchenverſtand hat ſeinen nützlichen und rechtmäſsigen Gebrauch, aber in Sachen des gemeinen Lebens und im Praktiſchen, hier iſt er zu Hauſe (Pr. 197. ff.). Ob der Menſch geſund iſt am Verſtande, kann er nicht ſo leicht erkennen, denn er

ſieht die Vorurtheile nicht ſo leicht ein, die er hat; ein Anderer kann die Fehler ſeines Verſtandes eher entdecken. Der Menſch wünſcht daher wohl des andern Geſichtsbildung, aber nicht leicht des andern Verſtand. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinnigkeit, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Uebrigens kann ein an ſich geſunder Verſtand (ohne Gemüthsſchwäche) doch auch mit Schwächen in Anſehung ſeiner Ausübung begleitet ſeyn, die entweder Aufſchub zum Wachsthum bis zur gehörigen Reife, oder auch Stellvertretung ſeiner Perſon durch einen andern nöthig machen (A. 135.).

Wir haben vom Marquis d'Argens: *La philoſophie du Bon Sens, ou Reflexions philoſophiques sur l'incertitude des connoiſſances humaines, à l'uſage des Cavaliers et du Beau-Sexe. A Londres* 1737. 8. Der Verf. dieſes Buchs verwandelte die Philoſophie in leeres Geſchwätz, und fand die ſtrengſten Wahrheiten, die nicht ſinnlich waren, lächerlich (Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaph. 1. B. 1. Zeitr. 4. Abſchn. S. 235.).

10. Intuitiver Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter u. discurſiver.

11. Kunſtverſtand, ſ. Phyſikotheologie, 2. c.

12. Menſchlicher Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter.

13. Oberſter Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter und discurſiver.

14. Reiner*) Verſtand, ſ. Kategorie, 10.

15. Richtiger Verſtand. Ein richtiger Verſtand iſt der, welcher nicht ſowohl durch Vielheit der Begriffe ſchimmernd iſt, als vielmehr durch Angemeſſenheit der Begriffe, zur Erkenntniſs des Gegenſtandes (alſo zur Auffaſſung der Wahrheit) das Vermögen und die Fertigkeit enthält (A. 116.). Mancher Menſch hat viel Begriffe im Kopf, die insgeſammt auf Aehnlichkeit mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen. Aber dieſe ſeine Begriffe ſtimmen doch alle mit dem Gegenſtande und der Beſtimmung deſſelben nicht zu. Der richtige Verſtand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniſs zulangt, heiſst der geſunde (fürs Haus hinreichende) Verſtand, ſ. Verſtand, geſunder. Im Praktiſchen iſt ein richtiger Verſtand der geſunde Verſtand, ſofern er Angemeſſenheit der Begriffe zum Zweck ihres Gebrauchs enthält. So wie nun

a. Zulänglichkeit (*ſufficientia*);

b. Abgemeſſenheit (*praeciſio*), vereinigt, die Angemeſſenheit des Begriffs ausmacht, nicht mehr und auch nicht weniger, als der Gegenſtand erfordert, zu enthalten (*conceptus rem adaequans*): ſo iſt ein richtiger Verſtand unter den intellectuellen Vermögen das erſte und vornehmſte; weil er mit den wenigſten Mitteln ſeinem Zweck ein Genüge thut (A. 117. f.).

*) Das Kunſtwort reiner Verſtand (*intellectus purus*) kömmt von den Carteſianern her, welche darunter den Verſtand verſtanden, in ſo fern er ſolche Objecte denkt, die nicht in die Sinne fallen. Es gab darüber ſogar viele Controverſen und Meinungen, die Joh. David Koeler erzählt und beurtheilt in: *Controverſiae philoſophorum de intellectu puro. Altd.* 1713. (Walch Phil. Lexic. Artik. Verſtand des Menſchen).

16. Speculativer Verſtand, ſ. Verſtand, gemeiner.

17. Urbildlicher Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter.

Verſtandesbegriff,

ſ. Begriff, 9. 11. u. 15. f. u. Kategorie. Es hatte ein Recenſent (Allg. Lit. Zeit. Jahrg. 85. B. IV. 295.) Kant den Einwurf gemacht: daſs ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Kategorien (die aber in der Crit. der reinen Vern. 1. Aufl. und den Prolegomenen dunkel wäre, oder wohl gar ſich im Cirkel herumdrehe), das Syſtem der Critik der reinen Vernunft in ſeinem Fundamente wanke. K. behauptet dagegen, daſs das Syſtem der Critik für denjenigen, der das zugeſteht, was der Recenſent zugiebt, apodiktiſche Gewiſsheit bei ſich führe, weil es auf dem Satze erbauet iſt: daſs der ganze ſpeculative Gebrauch unſrer Vernunft niemals weiter als auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reiche. Wenn nehmlich der angeführte Satz von den Kategorien bewieſen werden kann, ſo iſt es zwar verdienſtlich, aber keinesweges nothwendig, die Deduction der Kategorien dadurch zu vollenden, daſs gezeigt wird, wie ſie die Erfahrung möglich machen. Denn Schwierigkeiten ſind nicht Zweifel. Zugeſtanden alſo,

a. daſs die Tafel der Kategorien (ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B.) alle reinen Verſtandesbegriffe vollſtändig enthalte und eben ſo alle formalen Verſtandeshandlungen in Urtheilen, von welchen ſie abgeleitet ſind; ferner, daſs beide in nichts unterſchieden ſind, als darin, daſs durch jeden Verſtandes-

begriff ein Object in Anſehung einer beſondern Function der Urtheile als beſtimmt gedacht wird;

b. daſs der Verſtand durch ſeine Natur ſynthetiſche Grundſätze *a priori* bei ſich führe, durch die er Gegenſtände, die ihm gegeben werden möchten, den Kategorien oder reinen Verſtandesbegriffen unterwirft, mithin es auch Anſchauungen *a priori* geben müſſe, welche die zur Anwendung jener reinen Verſtandesbegriffe erforderlichen Bedingungen enthalten;

c. daſs dieſe reinen Anſchauungen niemals etwas anders, als bloſs Formen der Erſcheinungen äuſserer oder des innern Sinnes, folglich nur der Gegenſtände möglicher Erfahrungen ſeyn können;

ſo folgt: daſs aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenſtände der Erfahrung gehen könne, und daſs die Grundſätze *a priori* nichts weiter als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſeyn können. Wie nun Erfahrung vermittelſt jener Kategorien und nur allein durch dieſelben möglich ſey, iſt zu zeigen nicht durchaus nothwendig; denn geſetzt, dieſes könnte nie gezeigt werden, ſo bleibt es darum doch unwiderſprechlich gewiſs, daſs ſie bloſs durch jene Begriffe möglich ſey, und dieſe auch nur von Gegenſtänden der Erfahrung gültig ſind (N. XV. *) ff.).

Verſtandesſchluſs,

ſ. Schluſs, 2. f.

Verſtandeswelt,

ſ. Welt.

Verſtehen,

ſ. Vernunftbegriff, 3. u. Geheimniſs, 18. f.

Vertheidigen,

ſ. Diſciplin, 21. ff.

Vertrag,

Contract, *pactum*, *contract*, *contrat*. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Perſonen, wodurch überhaupt das Seine der einen auf die andere übergeht (K. 98.). Der Vertrag iſt die einzig mögliche Art, wie ich durch die That eines Anderen, zu der ich ihn nach Rechtsgeſetzen beſtimme, erwerben kann. Dieſe Erwerbung iſt alſo jederzeit von dem Seinen eines Andern abgeleitet, und dieſe Ableitung muſs ein rechtlicher Act ſeyn. Dieſer Act kann nun nicht bloſs negativ ſeyn, d. i. nicht darin beſtehen, daſs einer das Seine verläſst, oder darauf Verzicht thut (*per derelictionem aut renunciationem*). Denn dadurch wird nur die Beſchaffenheit aufgehoben, daſs der Gegenſtand das Seine eines Andern iſt, aber es wird dadurch nichts erworben, er wird dadurch nicht das Seine eines Andern. Erworben kann nur das Seine eines Andern werden durch Uebertragung (*translatio*), welche nur durch einen ge-

meinſchaftlichen Willen (eine vereinigte Willkühr) möglich iſt, vermittelſt deſſen der Gegenſtand immer aus der Gewalt der einen in die Gewalt der andern Perſon kommt, dadurch, daſs die eine ihrem Antheil an dieſer Gemeinſchaft entſagt, und ſo der Gegenſtand durch Annahme desſelben (mithin einen poſitiven Act der Willkühr) das Ihre der andern Perſon wird. Die Uebertragung ſeines Eigenthums an eine andere Perſon iſt die Veräuſserung (K. 97. f.).

2. In jedem Vertrage ſind zwei vorbereitende und zwei conſtituirende rechtliche Acte der Willkühr.

A. Die beiden vorbereitenden Acte, oder die Acte des Tractirens ſind:

a. das Angebot (*oblatio*), und

b. die Billigung (*approbatio*) deſſelben.

B. Die beiden conſtituirenden Acte, oder die Acte des Abſchlieſsens ſind:

a. das Verſprechen (*promiſſum*), und

b. die Annehmung (*acceptatio*).

Denn ein Angebot oder Anerbieten (A. a.) kann nicht eher ein Verſprechen (B. a.) heiſsen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (*oblatum*) ſei etwas, was dem Promiſſar (dem, welchem es angeboten wird) angenehm ſeyn könne (K. 98.).

3. Es gehören alſo zwei Perſonen dazu, wenn das Seine ſoll durch Vertrag von dem Einen auf den Andern übergehen:

a. der Promittent, d. i. der, welcher den Gegenſtand als das Seine beſitzt, und ihn verſpricht; und

b. der Promiſſar, welchem der Gegenſtand angeboten wird, und der der Acceptant heiſst, wenn er das Angebot annimmt.

Beide heiſsen die Paciscenten. Durch den Willen des Promittenten allein geht das Seine noch nicht zu dem Promiſſar über. Der Wille beider muſs vereinigt ſeyn, mithin muſs beider Wille zugleich declarirt ſeyn, nehmlich daſs der Promittent das Seine abtreten, und der Promiſſar als Acceptant es annehmen will. Nun iſt dies aber durch jeden Act in der Erfahrung unmöglich, weil es doch zwei Acte der Art ſind, die in der Erfahrung einander nothwendig in der Zeit folgen müſſen, und niemals zugleich ſind. Denn, wenn ich verſprochen habe und der Andere nun annehmen (acceptiren) will, ſo kann ich während der Zwiſchenzeit (ſo kurz ſie auch ſeyn mag) es mich gereuen laſſen, weil ich vor der Acceptation oder Annehmung noch frei bin. Der Acceptant aber darf ſich eben darum auch nicht für an ſeine auf das Verſprechen folgende Gegenerklärung gebunden halten. Die äuſsern Förmlichkeiten (*ſolennia*) bei Schlieſsung des Vertrags (der Handſchlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Perſonen angefaſsten Strohhalms), und alle hin und her geſchehene Beſtätigungen ihrer vorherigen Erklärung beweiſen vielmehr die Verlegenheit der Paciſcenten, wie und auf welche Art ſie die immer nur auf einander folgenden Erklärungen als in Einem Augenblicke zugleich exiſtirend vorſtellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt. Denn es ſind immer nur in der Zeit einander folgende Acte, wo der andere Act noch nicht iſt, oder nicht mehr iſt, wenn der eine Act iſt (K. 98. f.).

4. Die transſcendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle dieſe Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äuſsern Verhältniſs (d. i. zweier Perſonen zu einander) wird die Beſitznehmung der einen von der Willkühr der andern, als Beſtimmungsgrund der letztern zu einer That, freilich erſt empiriſch gedacht. Sie müſſen einander ihren Willen erklären, dies geht in der Zeit vor, denn dieſe iſt die ſinnliche Bedingung aller Apprehenſion oder Beſitznehmung eines Gegenſtandes der Willkühr, wo aber beide Acte immer nur aufeinander folgen. Nun iſt aber jenes Verhältniſs, als ein rechtliches, rein intellectuell; folglich wird jener (rechtliche) Beſitz durch den Willen, als ein geſetzgebendes Vernunftvermögen, als intelligibel (*poſſeſſio noumenon*, ein Vernunftbeſitz) nach Freiheitsbegriffen, mit Abſtraction von jenen empiriſchen Bedingungen, d. i. als das Mein und Dein, vorgeſtellt. Hier werden nun beide Acte (des Verſprechens und der Annehmung), als bloſs in der Vernunft befindlich, die nicht in der Zeit iſt, nicht als auf einander folgend, ſondern (gleich als folgte die unmittelbare Uebergabe auf dieſen Vertrag) aus einem einzigen gemeinſamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird) und der Gegenſtand (*promiſſum*) durch Weglaſſung der empiriſchen Bedingungen nach dem Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft als erworben vorgeſtellt (K. 99. f.).

5. Daſs dieſes die wahre und einzig mögliche Deduction der Erwerbung durch Vertrag ſei, wird durch die mühſelige und doch immer vergebliche Beſtrebung der Rechtsforſcher zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend beſtätigt. Moſes Mendelsſohn z. B. in ſeinem

Jeruſalem (S. 47. ff.) ſagt: „Habe ich im Stande der Natur den Fall entſchieden, *wem*, *wenn* und *wie viel* ich von dem Meinigen überlaſſen will; habe ich dieſen meinen freien Entſchluſs hinlänglich zu erkennen gegeben, und mein Nächſter, dem zum Beſten der Ausſpruch geſchehen, hat das Gut in Empfang genommen: ſo muſs die Handlung *Kraft* und *Wirkung* haben, wenn mein Entſcheidungsrecht etwas bedeuten ſoll. Wenn mein Ausſpruch unkräftig iſt, und die Sachen ſo läſst, wie ſie geweſen ſind; wenn er nicht in Anſehung des Rechts diejenige Veränderung hervorbringet, die ich beſchloſſen: ſo enthält mein vermeintes Recht, den Ausſpruch zu thun, einen offenbaren *Widerſpruch*. Meine Entſcheidung muſs alſo wirken, muſs den Zuſtand des Rechts verändern. Das Gut, wovon die Rede iſt, muſs aufhören das *Meine* zu ſeyn, und nunmehr wirklich meines Nächſten geworden ſeyn. — Nach vollzogener Handlung alſo kann ich das abgetretene Gut, ohne Ungerechtigkeit, mir nicht mehr anmaſsen; und wenn ich es thue, ſo *beleidige* ich, ſo handele ich wider das Recht meines Nächſten.“ — Die Frage iſt aber: *warum ſoll* ich mein Verſprechen halten? Denn *daſs ich es ſoll*, und weiter hat *Mendelsſohn* nichts gezeigt, begreift ein jeder von ſelbſt. Es iſt aber ſchlechterdings unmöglich, von dieſem *kategoriſchen Imperativ* noch einen *Beweis* zu führen. Daſs ein *Widerſpruch* in meinem Willen iſt, wenn ich will, daſs das Meine das Seine eines Andern werde, wenn es doch durch meinen Willen dies nicht wird, iſt freilich richtig, aber erklärt ſo wenig das halten *ſollen* des Verſprechens, als der Widerſpruch, der entſteht, wenn man ein Dreieck (d. i. eine *dreiſeitige* Figur) aus *mehr* oder *weniger* als *drei Seiten* macht, erklärt, warum zwei von dieſen Seiten zuſammengenommen *gröſser* ſeyn müſſen, als die dritte. Dies iſt ein *ſynthetiſcher* Satz, der nicht aus dem Satz des Wider-

ſpruchs, ſondern aus der Anſchauung bewieſen werden muſs. Eben ſo iſt der Satz: du ſollſt dein Verſprechen halten, ſynthetiſch, nehmlich, wie jeder Satz, der ein Sollen enthält, ein Poſtulat der reinen, von allen ſinnlichen Bedingungen des Raums und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abſtrahirenden Vernunft, und die Lehre, daſs man von jenen Bedingungen abſtrahiren kann, ohne daſs dadurch der Beſitz des Gegenſtandes aufgehoben wird, iſt ſelbſt die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag (K. 100. f.).

6. Was iſt aber das Aeuſsere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Es iſt nicht unmittelbar eine äuſsere Sache, ſondern nur die Cauſalität der Willkühr des Andern in Anſehung einer mir verſprochenen Leiſtung. Ich erwerbe eine That des Andern, dadurch jene äuſsere Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich ſie zu der meinen mache. Durch den Vertrag alſo erwerbe ich das Verſprechen eines Andern, nicht das Verſprochene, und doch kömmt etwas zu meiner äuſsern Habe hinzu. Ich bin vermögender (*locupletior*) geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Andern, ſ. Annehmung, 2. ff. Eine Sache wird nehmlich in einem Vertrage nicht durch die Annehmung oder Acceptation des Verſprechens, ſondern nur durch die Uebergabe oder Tradition des Verſprochenen erworben (K. 101. f.). Die Erwerbung der Sache iſt alſo nicht ein Theil, ſondern die rechtlich nothwendige Folge des Vertrags. Subjectiv aber erwogen, d. i. ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung der Sache ſeyn ſollte) auch wirklich erfolgen (die rechtliche Folge eine phyſiſche ſeyn) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Verſprechen noch keine Si-

cherheit. Diese ist also, als äusserlich zur Modalität des Vertrags gehörig, nehmlich zu der Gewissheit der Erwerbung der Sache durch denselben, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags. Es tritt daher ausser jenen zwei Personen (in 3.) noch eine dritte auf, nehmlich der Cavent, durch welchen der Acceptant in Ansehung der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen, s. Leistung (K. 118. f.).

7. Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit (*lex continui*), d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während dieses Acts keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas herrnloses (das keinen Besitzer hat, *res vacua*) erwerben. Das wäre aber die ursprüngliche Erwerbung, und nicht die durch Vertrag, von der doch die Rede ist. Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, dass nicht nur der besondere Wille des einen der Paciscenten, sondern der vereinigte Wille beider das Meine auf den Andern überträgt. Also geschieht diese Uebertragung nicht dadurch, dass der eine sein Eigenthum verlässt (*derelinquit*), oder seinem Recht entsagt (*renunciat*), und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört (K. 102.).

8. Nach den Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung giebt es eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten; der vermischten aber und empirischen giebt es unzählige (K. 119.). Alle Verträge haben nehmlich entweder zur Absicht:

A. einseitigen Erwerb; dieser entsteht durch

den wohlthätigen Vertrag (*pactum gratuitum, contract bienfaisant ou gratuit*); dieser ist:

a. die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (*depositum, dépôt*);

b. das Verleihen einer Sache (*commodatum, prêt à usage*);

c. die Verschenkung (*donatio, donation*); oder

B. wechselseitiger Erwerb; dieser entsteht durch den belästigten Vertrag (*pactum onerosum, contract onereux ou intéressé*); dieser ist:

I. der Veräusserungsvertrag (*permutatio late sic dicta, permutation*); dieser ist:

a. der Tausch, (*permutatio stricte sic dicta, échange*), Waare gegen Waare;

b. der Kauf und Verkauf (*emtio, venditio, vente*), Waare gegen Geld;

c. die Anleihe (*mutuum, prêt à consomption*) Veräusserung einer Sache, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten (z.B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld);

II. der Verdingungsvertrag (*locatio, conductio, louage*):

a. die Verdingung meiner Sache an einen Andern zum Gebrauch derselben (*locatio rei, louage d'un bien*); welche auch mit Verzinsung verbunden seyn kann (*pactum usurarium, contract d'usure ou d'intérêt*);

b. der Lehnvertrag (*locatio operae, louage de la peine*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Andern für einen bestimmten Preis (*merces, loyer*). Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener (*mercenarius, mercenaire*);

c. der Bevollmächtigungs-Vertrag (*mandatum onerosum, late sic dictum, commission ou mandement*). Die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Andern, welche entweder

α. Geschäftsführung ohne Auftrag (*gestio negotii*), wenn sie bloss an des Andern Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird; oder

β. Mandat (*mandatum onerosum stricte sic dictum*), wenn sie im Namen des andern verrichtet wird, heisst; oder

C. Sicherheit des Seinen; dies ist möglich durch einen Vertrag, der einerseits wohlthätig, andrerseits doch auch zugleich belästigend seyn kann, und der Zusicherungsvertrag (*cautio, cautionnement*) heisst; dieser ist:

a. die Verpfändung und Pfandnehmung (*pignus, gage*);

b. die Gutsagung für das Versprechen eines Andern (*fideiussio, caution*);

c. die persönliche Verbürgung (*praestatio obsidis, ôtage*).

Dies ist eine vollständige Tafel aller reinen Arten der Uebertragung oder Translation des Seinen auf einen Andern, s. übrigens Geld und Buch (K. 120. f.).

Verwandtſchaft,

affinitas, *affinité*. Die Vereinigung aus der Abſtammung des Mannigfaltigen von Einem Grunde (A. 82.). Auch unter unſern Vorſtellungen iſt eine ſolche Verwandtſchaft, die dem ſinnlichen Dichtungsvermögen ſehr zu Hülfe kommt, ſo daſs man es auch, in ſo fern es dieſe Verwandtſchaft benutzt, das Dichtungsvermögen der Verwandtſchaft nennt. Die Chemie lehrt uns Stoffe kennen, die durch ihre Vereinigung mit einander etwas drittes bewirken, was Eigenſchaften hat, die nur durch dieſe Vereinigung entſtehen, und in keinem der beiden vereinigten Stoffe anzutreffen waren. Eben ſo verſchwiſtern ſich Verſtand und Sinnlichkeit mit einander, ungeachtet ihrer Ungleichartigkeit, und bewirken dadurch unſere Erkenntniſs. Und dennoch iſt es für uns ganz unbegreiflich, wie beide aus einer Wurzel entſproſſen ſeyn können, da ſie ſo ungleichartig (heterogen) ſind (A. 84.). Man kann drei Arten der Zuſammenſetzung der Vorſtellungen unterſcheiden:

a. die mathematiſche Zuſammenſetzung oder die Vergröſserung der Vorſtellungen. Dieſe iſt entweder

α. die Vergröſserung durch das bildende Dichtungsvermögen der Anſchauung im Raum (*imaginatio plaſtica*). Ehe der Künſtler eine cörperliche Geſtalt (gleichſam handgreiflich) darſtellen kann, muſs er ſie in der Einbildungskraft verfertigt haben. Dieſe Geſtalt iſt alsdann eine Dichtung (A. 80.). S. Traum, 2.; oder

β. die Vergröſserung durch das beigeſellende Dichtungsvermögen der Anſchauung in

der Zeit (*imaginatio aſſocians*). Die Spuren der Eindrücke aus Vorſtellungen kommen ſympathetiſch mit einander in Einklang, indem ſie ſich einander (wenigſtens mittelbar) gleichſam berühren. Dieſe Nachbarſchaft geht öfters ſehr weit und die Einbildungskraft geht vom hundertſten aufs tauſendſte oft ſo ſchnell, daſs es ſcheint, man habe gewiſſe Zwiſchenglieder in der Kette der Vorſtellungen gar überſprungen (A. 82.).

b. die dynamiſche Zuſammenſetzung oder die Erzeugung der Vorſtellungen. Durch dieſe kommt ein ganz neues Ding hervor (wie etwa die Mittelſalze in der Chemie), vermittelſt des Dichtungsvermögens der Verwandtſchaft, aus der gemeinſchaftlichen Abſtammung der Vorſtellungen von einander, welche eben die Verwandtſchaft heiſst (A. 79. 83.).

Das Spiel der Kräfte, in der lebloſen Natur ſowohl als der lebenden, in der Seele eben ſowohl als dem Cörper, beruht auf Zerſetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen. Wir gelangen zwar zur Erkenntniſs derſelben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberſte Urſache aber und die einfachen Beſtandtheile, darin ihr Stoff aufgelöſt werden kann, ſind für uns unerreichbar (A. 84. *)).

Verwunderung,

Bewunderung, *admiratio*, *admiration*, *surpriſe*. Verwunderung iſt der Affect *) in

*) Baumgarten (Metaph. §. 509.) hält dieſen Affect gar für eine anſchauende Erkenntniſs.

der Vorſtellung der Neuheit, welche die Erwartung überſteigt (U. 122.). Hört die Verwunderung beim Verluſt der Neuheit nicht auf, ſo heiſst ſie Bewunderung. Wenn alſo etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, ſo verwundert man ſich Anfangs darüber, und dieſe Verwunderung geht dann oft in Bewunderung über (L. 123.). Der Anblick himmelanſteigender Gebirgsmaſſen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewäſſer, u. dgl. ſetzt den Zuſchauer in Verwunderung, die an Schreck grenzt, und hat er ſie ſchon öfters geſehen, und die Verwunderung dauert fort, ſo iſt ſie Bewunderung (U. 117.). Dieſe letztere entſteht, wenn Ideen in ihrer Darſtellung unabſichtlich und ohne Kunſt zum äſthetiſchen Wohlgefallen zuſammenſtimmen, wie hier die Ideen von unendlicher Höhe und Tiefe und einer unwiderſtehlichen Gewalt, die im Abgrunde tobt. Die groſse Bewunderung der Natur liegt in der Nothwendigkeit deſſen, was zweckmäſsig iſt, und ſo beſchaffen iſt, als ob es für unſern Gebrauch abſichtlich ſo eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Weſen der Dinge urſprünglich zuzukommen ſcheint. Es iſt dabei wohl verzeihlich, daſs dieſe Bewunderung durch Miſsverſtand nach und nach bis zur Schwärmerey ſteigen kann (U. 274.). So läſst ſich der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Weſen der Dinge, ſo fern ihre Begriffe conſtruirt werden können, z. B. einem Cirkel, wahrgenommenen Zweckmäſsigkeit ſehr wohl und zwar als rechtmäſsig einſehen. Die Verwunderung iſt nehmlich ein Anſtoſs des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorſtellung und der durch ſie gegebenen Regel mit den ſchon in dem Gemüth zum Grunde liegenden Principien (A. 277.), welcher Anſtoſs alſo einen Zweifel hervorbringt, ob man auch recht geſehen oder geurtheilt habe. Bewunderung aber iſt eine immer wieder-

kommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäſsigkeit in dem Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch sofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung der Form der sinnlichen Anschauung, welche der Raum heiſst, mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) uns unerklärlich ist. Ueberdem aber ist diese Vereinbarung auch noch für das Gemüth erweiternd, nehmlich noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen hinaus liegendes gleichsam zu ahnen, worin der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag, ob er zwar uns unbekannt ist. Diesen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nöthig, aber auch nur da hinaus sehen zu müssen, flöſst für den Gegenstand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung ein (U. 275. ff. M. II, 790.). S. Schönheit. 9.

2. Verwunderung ist also eine Verlegenheit sich in das Unerwartete zu finden (A. 218.). Sie ist eine das natürliche Gedankenspiel zuerst hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuströmen der Gedanken zu der unerwarteten Vorstellung desto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls. Ist man dabei gar ungewiſs, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geschehe, so ist sie der Affect des Erstaunens. Ein Neuling in der Welt, dem alle Augenblicke etwas Unerwartetes vorkommt, verwundert sich über alles. Wer mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden ist, macht es sich zum Grundsatze: sich über nichts zu verwundern (*nil admirari*). Wer aber mit forschendem Blicke die Ordnung der Natur, in der groſsen Mannigfaltigkeit derselben, nachdenkend verfolgt, geräth über die Weisheit in derselben in Erstaunen. Dies ist

eine Bewunderung, von der man ſich nicht losreiſsen kann, man kann ſich nicht genug verwundern. Dieſer Affect wird aber dann nur durch die Vernunft angeregt, und iſt eine Art von heiligen Schauer darüber, daſs man den Abgrund des Ueberſinnlichen vor ſeinen Füſsen eröffnet ſiehet (A. 218. f.). S. Achtung, 7.

3. Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt: der beſtirnte Himmel über uns, und das moraliſche Geſetz in uns, ſ. Himmel (P. 288. M. II. 381.). Bewunderung aber und Achtung können zwar zur Nachforſchung reizen, aber den Mangel derſelben nicht erſetzen (P. 290.).

Verzweiflung,

desperatio, *desperation*, ſ. Leidenſchaft, 10, 1. f. Sie iſt der höchſte Grad der Furcht, und entweder die muthige, entrüſtete, die das Leben wenig achtet; oder die verzagte, die das Leben zwar achtet, aber keine Hoffnung zu leben hat, ſich die Möglichkeit, am Leben bleiben zu können, nicht denken kann.

Vielheit,

ſ. Kategorie, 9. u. Erfahrungsurtheil, 11. B.

Vitalſinn,

ſenſus vagus, *ſens vague*, ſ. Sinn, 1. b. Der Sinn der Vitalempfindung, der das ganze Syſtem der Nerven afficirt, wodurch wir z. B. Wärme und Kälte empfinden. Die Empfindungen,

welche durchs Gemüth erregt werden, z. B. Wärme und Kälte durch ſchnell wachſende Hoffnung oder Furcht gehören auch zum Vitalſinn. Der Schauer, der den Menſchen bei der Vorſtellung des Erhabenen überläuft, und das Gräuſeln, womit Ammenmährchen in ſpäter Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, ſind Afficirungen des Vitalſinnes (A. 46. f.).

2. Der Vitalſinn macht deſto unglücklicher, je empfänglicher er für Eindrücke (zärtlicher und empfindlicher er) iſt; der Organſinn macht deſto glücklicher, je empfänglicher er iſt; denn je abgehärteter der Menſch für den Vitalſinn (je weniger empfindſam der Menſch) iſt, deſto glücklicher iſt er, obwohl nicht eben moraliſch-beſſer. Die Empfindungsfähigkeit durch den Vitalſinn iſt entweder Senſibilität aus Stärke (*ſenſibilitas ſthenica*), d. i. zarte Empfindſamkeit, oder Senſibilität aus Schwäche (*ſenſibilitas aſthenica*), dem Eindringen der Sinneseinflüſſe ins Bewuſstſeyn nicht hinreichend widerſtehen zu können, d. i. zärtliche Empfindlichkeit. Die letztere attendirt wider Willen auf das Eindringen der Sinneneinflüſſe (A. 53, f.). S. auch Gefühl, 5. c.

Vollkommenheit,

perfectio, perfection. S. Theismus, 11. u. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, 2., Heteronomie, 4. 7. ff. Das Wort Vollkommenheit iſt mancher Miſsdeutung ausgeſetzt. Man muſs unterſcheiden zwiſchen

1. der qualitativen oder formalen Vollkommenheit oder Vollkommenheit in praktiſcher Bedeutung, *perfectio qualitativa*, wel-

che die Zusammenstimmung eines Dinges zu einem Zwecke (F. 14.), oder die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Bestimmung desselben als Zweck (U. 188.), s. Genie, 8.; oder auch die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken (P. 70.) bedeutet, und also ein zur Teleologie gehörender Begriff ist. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannigfaltigen auf einen Begriff desselben ist also formal. Der Zweck, wozu ein Ding zusammenstimmen muss, wenn es qualitative Vollkommenheit haben soll, darf aber nicht immer ein praktischer Zweck sein, der eine Lust an der Existenz des Objects voraussetzt, oder einschliesst. Es kann auch ein zur Technik gehörender Zweck seyn, betrifft dann also bloss die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmässigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in denselben (B. II. 573.). Von dieser Vollkommenheit kann es in einem Dinge mehrere geben. Wenn des Menschen Pflicht ist, sich seine eigene Vollkommenheit zum Zweck zu machen (1. Thess. 4, 1.), so ist die qualitative darunter zu verstehen (T. 13. 15.). Diese qualitative Vollkommenheit des Menschen ist entweder eine physische, d. i. die Vollkommenheit aller seiner Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Nach dieser seiner eigenen Vollkommenheit zu trachten, ist Pflicht des Menschen; weil es zum Charakteristischen der Menschheit gehört, sich einen Zweck zu setzen, folglich der Vernunftwille auch seyn muss, das Vermögen zur Ausführung allerlei möglichen Zwecke zu cultiviren (T. 23. f.). Die Vernachlässigung der menschlichen Anlagen kann nicht mit der Beförderung der Menschheit in mir, als Zweck an sich selbst, bestehen (M. II. 89. G. 68. f.) Das Gesetz sagt aber bloss: baue deine Ge-

müths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstofsen können, ohne zu bestimmen, welche vorzüglich und wie weit man darin gehen soll. Diese Pflicht ist also von weiter Verbindlichkeit (T. 24. 112. f.). Man kann dies die Naturvollkommenheit des Menschen nennen; sie besteht in der Vollkommenheit der Geisteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte (T. 110.). Die Vollkommenheit als Beschaffenheit des Menschen, folglich die innerliche, ist daher nichts anders als Talent, und was dieses stärkt und ergänzt, Geschicklichkeit (P. 70.). Oder die qualitative Vollkommenheit des Menschen ist eine moralische, d. i. die Vollkommenheit der Moralität des Menschen. Die gröfste Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht, d. i. so dafs das Gesetz nicht blofs die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey (T. 24. f.). Diese Pflicht ist auch von weiter Verbindlichkeit; weil es hier auch auf die Maxime ankommt, und man von der Lauterkeit derselben nicht völlig gewifs ist (T. 25. 114) Man kann dies die moralische Vollkommenheit nennen. Sie besteht in der Lauterkeit der Pflichtgesinnung und in der Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks. Matth. 5, 48. Zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern ist. Phil. 4, 8. Uebrigens ist die Vollkommenheit als Beschaffenheit eines Dinges eine Idee (P. 70.). Man kann nicht fremde, d. i. eines Andern, Vollkommenheit zu einem Zweck machen, der an sich selbst Pflicht wäre (T. 13.). Denn dies wäre ein Widerspruch. Die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, bestehet nehmlich darin, dafs er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen Begriffen von Pflicht zu setzen. Es widerspricht sich

alſo, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daſs ich etwas für einen Andern thun ſoll, was ſonſt keiner als er ſelbſt thun kann (T. 13. f.) — und zwiſchen

2. der quantitativen, materialen, transſcendentalen Vollkommenheit, oder der Vollkommenheit in theoretiſcher Bedeutung (*perfectio quantitativa ſ. transſcendentalis*), welche die Allheit des Mannigfaltigen, was zuſammengenommen Ein Ding ausmacht (T. 14.) bedeutet, und ein zur Transſcendentalphiloſophie gehörender (d. i. ontologiſcher) Begriff iſt. Sie kann nur Eine ſeyn; denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins. Vollkommenheit iſt alſo in dieſer Bedeutung Vollſtändigkeit des Vielen, ſofern es zuſammen Eins ausmacht (B. II. 571.). Er iſt mit dem Begriff der Totalität oder Allheit eines Zuſammengeſetzten, durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derſelben, als Gründe und Folgen in der Reihe, einerlei, und folglich ein reiner Verſtandesbegriff. S. Totalität. Dieſe Vollkommenheit beſteht alſo darin, daſs ein Ding alles das an ſich habe, was zu einem ſolchen Dinge gehöret (U. 326.) oder Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (P. 70.). So iſt die moraliſche Vollkommenheit in dieſer Bedeutung alles das, was zur Moralität erfordert wird, zuſammengenommen; die moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, iſt nur Tugend; die moraliſche Vollkommenheit Gottes aber, Heiligkeit (P. 231.). Die letztere iſt eine Vernunftidee, ſ. Chriſtenthum, 3. Dasjenige Ganze, was kein Theil eines noch gröſsern Ganzen iſt, heiſst das Vollendete oder Allervollkommenſte. Dies iſt ebenfalls eine Vernunftidee und kann das transſcen-

dentale Absolutvollkommene genannt werden (P. 198.). Man kann von der transscendentalen Vollkommenheit noch die metaphysische unterscheiden, unter welcher man die Vollständigkeit eines Dinges bloss als Dinges überhaupt, die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen (unbestimmt, was es seyn soll), versteht.

3. Die höchste Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, ist Gott; es ist aber diese Vorstellung ein Vernunftbegriff, denn es ist z. B. der teleologische Begriff der Vollkommenheit als absolutes Vermögen gedacht, als das, was alle Zwecke möglich machen kann, oder das Vermögen aller möglichen Zwecke, dem also nichts in der Erfahrung angemessen vorkommen kann, und zwar dieses Vermögen in einem an und für sich bestehenden Wesen. Die höchste Vollkommenheit in Substanz, d. i. Gott, oder das allervollkommenste Wesen, ist hiernach die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt (P. 70.). Da diese Vollkommenheit nicht in uns, sondern in etwas ausser uns, nehmlich in Gott liegt, so nennt sie Kant im Gegensatz gegen die in uns, die äusserliche oder äussere Vollkommenheit (P. 70.). Diese Vollkommenheit ist also ein Vernunftwesen (*perfectio noumenon*), in theoretischer Bedeutung, oder die Kategorie der Totalität als absolut betrachtet, zwar nicht als Inbegriff, aber doch als Grund alles Möglichen, oder das höchste Wesen, in praktischer Bedeutnng als moralische Vollkommenheit oder Heiligkeit (S. III. §. 9.) und als physische Vollkommenheit oder höchste Zulänglichkeit zu allen Zwecken oder Allgenugsamkeit und Seligkeit.

4. Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Ein Erkenntnifs kann vollkommen feyn, entweder nach Gefetzen der Sinnlichkeit, oder nach Gefetzen des Verftandes. Die erftere heifst die äfthetifche, die andere die logifche Vollkommenheit. Die äfthetifche Vollkommenheit befteht in der Uebereinftimmung des Erkenntniffes mit dem Subject, und gründet fich auf die befondere Sinnlichkeit des Menfchen. Es finden daher bei der äfthetifchen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Gefetze ftatt, in Beziehung auf welche fie fich *a priori* auf eine für alle denkende Wefen überhaupt allgemeingeltende Weife beurtheilen liefse. Sofern es indeffen auch allgemeine Gefetze der Sinnlichkeit giebt, die fubjectiv für die gefammte Menfchheit Gültigkeit haben, läfst fich auch eine äfthetifche Vollkommenheit denken, die den Grund eines fubjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dies ift die Schönheit (L. 45. ff.). Die logifche Vollkommenheit des Begriffs, f. Kategorie, 24. c. Die befondern logifchen Vollkommenheiten des Erkenntniffes find:

a. der Quantität nach: die extenfive und intenfive Gröfse der Erkenntnifs. Die erftere bezieht fich auf den Umfang der Erkenntnifs und befteht alfo in der Menge und Mannigfaltigkeit derfelben, die letztere bezieht fich auf ihren Gehalt, welcher die Vielgültigkeit oder die logifche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntnifs betrifft (L. 52.). Der extenfiven Gröfse des Erkenntniffes fteht die Unwiffenheit und der intenfiven Gröfse deffelben die Mikrologie und Grübelei entgegen (L. 68. f.);

b. der Relation nach: die wefentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit des Erkenntniffes, die materiale und formale oder logifche Wahrheit. Die erftere bezieht

ſich auf die Materie, die letztere auf die bloſse Form des Erkenntniſſes. Ihr iſt Falſchheit und Irrthum und die Quelle deſſelben, der Schein, entgegengeſetzt (L. 69.);

c. der Qualität nach: die Klarheit und Deutlichkeit des Erkenntniſſes. Die erſtere iſt die Möglichkeit der Unterſcheidung des Erkenntniſſes oder das Bewuſstſeyn deſſelben, die letztere iſt die Klarheit der Merkmahle. Die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniſſes (*conſummata cognitionis perfectio*) der Qualität nach beſteht in der Profundität (der intenſiv vollſtändigen Deutlichkeit) und der Angemeſſenheit (Ausführlichkeit und Präciſion oder Abgemeſſenheit) des Erkenntniſſes (L. 84. 93.).

d. der Modalität nach: die empiriſche oder rationale (mathematiſche oder philoſophiſche) Gewiſsheit des Erkenntniſſes. Sie beſteht im Fürwahrhalten aus einem Erkenntniſsgrunde, der ſowohl objectiv als ſubjectiv zureichend iſt (L. 98. 107.).

Die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes wird befördert durch Definition, Expoſition, Beſchreibung (L. 217.) und logiſche Eintheilung der Begriffe (L. 225.).

Kant. Logik. Einleitung V. ff. S. 40. ff. — §. 99. ff. S. 217. ff. — §. 110. S. 225. ff.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. H. S. 70. — II. H. S. 198.

Volumen,

ſ. Gröſse, 8.

Vorausſetzen,

Annehmen, Supponiren, *ſupponere, ſuppoſer*, ſ. Theismus, 5. u. Poſtulat, 3. b. γ.

Vorherbeſtimmte Harmonie.

ſ. Harmonie, 4. Weil man gefunden hat, daſs der angeführte Artikel, für dieſe Fundamentallehre des Leibnitziſchen Syſtems, nicht ausführlich genug ſei: ſo will ich Leibnitzens eigene Darſtellung ſeiner präſtabilirten Harmonie aus zwei ſeiner Schriften (*Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raiſon*, u. *Syſtème nouveau de la Nature et de la Communication des Subſtances, auſſibien que de l' Union qu'il y a entre l' Ame et le Corps*; beide ſtehen in *G. G. Leibnitii O O. — ſtudio L. Dutens, T. II. P. I. pag.* 32. *ſq.* 3. *et* 49. *ſqq.*) hier vortragen.

1. Jede Monade oder einfache Subſtanz iſt das Princip der Einheit (*unicité*) einer zuſammengeſetzten Subſtanz (z. B. eines Thiers) und von einer Maſſe umgeben, welche aus einer unendlichen Menge andrer Monaden beſteht. Dieſe Monaden machen den eigenthümlichen Leib jener Centralmonade aus, welche nach den Affectionen deſſelben die äuſsern Dinge gleichſam in einer Art Mittelpunct vorſtellt.

2. Dieſer Leib iſt organiſch, wenn er eine Art Automat oder Naturmaſchine bildet. Dieſe iſt eine Maſchine nicht nur im Ganzen, ſondern auch in den kleinſten Theilen, die ſich noch wahrnehmen laſſen. Und da, weil die Welt überall voll iſt, auch alles mit einander in Verbindung ſteht, und jeder Cörper auf jeden andern Cörper, mehr oder weniger, nach der Gröſse des

Zwiſchenraums wirkt und durch die Zurückwirkung Einwirkung leidet, ſo folgt: daſs jede Monade ein lebendiger, oder ein ſolcher Spiegel iſt, der eine innere Thätigkeit hat, welche nach ihrem Geſichtspunct das Univerſum vorſtellt, und der eben ſo geregelt iſt als das Univerſum ſelbſt.

3. Die Perceptionen in der Monade entſtehen aber aus einander durch die Geſetze der Begehrungen, oder der Endurſachen des Guten und Böſen. Dieſe beſtehen aber in ſolchen, regelmäſsigen oder unregelmäſsigen, Perceptionen, welche ſich wahrnehmen laſſen. Jene Perceptionen entſtehen nehmlich eben ſo aus einander, wie die Veränderungen der Cörper, und die äuſsern Erſcheinungen, durch die Geſetze der wirkenden Urſachen, d. i. der Bewegungen aus einander entſtehen. Alſo giebt es zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der Cörper eine vollkommene Harmonie, die vom Anfang an zwiſchen dem Syſtem der wirkenden Urſachen und dem der Endurſachen vorherbeſtimmt iſt. Und hierin beſteht nun die Uebereinſtimmung und phyſiſche Vereinigung der Seele und des Leibes, ohne daſs das eine die Geſetze des andern verändern kann.

4. Es entſteht demnach in der Seele alles aus ihr ſelbſt durch eine vollkommene Spontaneität in Anſehung ihrer ſelbſt, und doch in einer vollkommenen Gleichförmigkeit mit den äuſsern Dingen. Da nun die Empfindungen in der Seele nichts als Erſcheinungen ſind, die eine eben ſolche Reihe ausmachen als die äuſsern Weſen, ſo müſſen dieſe innern Perceptionen aus der vorſtellenden Natur der Seele (welche vermögend iſt, die auſser ihr befindlichen Weſen auszudrücken) ſelbſt entſtehen. Daher iſt nun eine ſo vollkommene Uebereinſtimmung zwi-

ſchen dieſen Subſtanzen, als wenn ſie alle durch einen Uebergang der Vorſtellungen aus der einen in die andere mit einander zuſammenhingen. Die Vereinigung der Seele mit dem Cörper beſteht alſo darin, daſs die cörperliche Maſchine oder die organiſche Maſſe, in welcher der Geſichtspunct der Seele iſt, und daher in derſelben näher als die übrigen Subſtanzen vorgeſtellt wird, nach ihren Geſetzen von ſelbſt handelt, ſobald die Seele es will; und daſs die Perceptionen oder Vorſtellungen der äuſsern Gegenſtände nach den eigenen Geſetzen der Seele entſtehen, ſo wie die Veränderungen in den äuſsern Gegenſtänden erfolgen. So läſst ſich verſtehen, wie die Seele durch eine unmittelbare Gegenwart, die nicht gröſser ſeyn kann, ihren Sitz in dem Cörper hat. Sie iſt nehmlich in demſelben ſo, wie die Einheit in dem Reſultat der Einheiten, welches die Vielheit iſt.

5. Dieſe Hypotheſe iſt ſehr möglich, ſagt Leibnitz; denn warum könnte Gott nicht der Subſtanz von Anfang an eine Natur oder innere Kraft gegeben haben, die ihr auf Befehl (wie in einem geiſtigen, aber in der, welcher Vernunft zu Theile geworden iſt, freien Automat) alles hervorbringen könnte, was ihr begegnen wird, d. h. alle Erſcheinungen oder Vorſtellungen, welche ſie haben wird, und das ohne Hülfe irgend einer Creatur? Ueberdem erfordert ja die Kraft zu wirken in einer Subſtanz nothwendig und ſchlieſst weſentlich einen Fortſchritt oder eine Veränderung ein. Die Folge der von der Seele ſelbſt in ſich hervorgebrachten Vorſtellungen wird alſo natürlicherweiſe der Folge der Veränderung des Univerſums ſelbſt correſpondiren, ſo wie hinwiederum der Cörper in den dem Schein nach von der Seele gewirkten äuſsern Veränderungen ihr angemeſſen ſich verändert. So wie man alſo die Möglichkeit dieſer Hypotheſe von der Uebereinſtimmung zwiſchen Leib und Seele einſieht, ſo bekommt man auch durch

ſie eine bewundernswürdige Idee von der Harmonie des Univerſums.

6. Sie hat auch noch den groſsen Vortheil, daſs ſie Freiheit rettet, und daſs wir uns nach ihr, in der ſtrengſten metaphyſiſchen Bedeutung, in einer vollkommenen Unabhängigkeit in Anſehung des Einfluſſes aller übrigen Creaturen beſinden. Dies ſetzt auch noch die Unſterblichkeit unſrer Seele und die immer gleichförmige Erhaltung unſers Individuums in ein bewundernswürdiges Licht, weil ſie gegen alle äuſsere Zufälle geschützt iſt. Nie hat ein Syſtem unſre Erhabenheit zu einer gröſsern Evidenz erhoben. Da jeder Geiſt unabhängig von jeder andern Creatur iſt, und das Univerſum vorſtellt, ſo iſt er auch ſo dauerhaft und abſolut als das Univerſum der Creaturen ſelbſt. Man findet auch hierin einen neuen Beweis des Daſeyns Gottes, der von einer überraſchenden Klarheit iſt. Denn dieſe vollkommene Zuſammenſtimmung ſo vieler Subſtanzen, die doch keine Communication mit einander haben, kann nur von der gemeinſchaftlichen Urſache herrühren.

7. Man kann auch ſagen, meint Leibnitz, daſs dieſe Erklärung etwas mehr als Hypotheſe iſt, weil man die Sache auf keine andere verſtändliche Art erklären kann. Auch beſteht ſie ſehr gut mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Denn man kann die Subſtanz darum doch immer thätig und auf die andern wirkend nennen.

8. Dieſe Betrachtungen haben auch einen bewundernswürdigen Nutzen in der Phyſik in Anſehung der Geſetze der Bewegung. Denn man kann ſagen, daſs bei dem Stoſs der Cörper ein jeder nur durch ſeine eigne Federkraft leide, eine Urſache der Bewegung, die ſchon in ihm iſt. Und was die abſolute Bewegung betrifft, ſo kann nichts ſie mathematiſch beſtimmen, weil ſich alles auf Verhältniſſe

beſchränkt, ſo daſs es einerlei iſt, welchem von mehrern bewegten Cörpern man die Ruhe oder einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit beilegen will. Doch iſt es vernünftig, den Cörpern wirkliche Bewegungen beizulegen, da dieſe Benennung unſrer jetzt feſtgeſetzten Notion von Thätigkeit ganz angemeſſen iſt.

Vorherbeſtimmung,

Anticipation, ſ. Mathematiſch, 4., Empfindung. 7.

Vorherſehungsvermögen,

Divinationsvermögen, *praeviſio, préviſion.* Das Vermögen der Vergegenwärtigung des Künftigen durch die Einbildungskraft (A. 92.). Es gründet ſich auf die Aſſociation der Vorſtellungen des vergangenen und künftigen Zuſtandes des Subjects mit dem Gegenwärtigen. Die Vorſtellungen, die es hervorbringt, ſind zwar nicht ſelbſt Wahrnehmungen, aber dienen doch zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit. Sie verknüpfen nehmlich das, was noch nicht iſt, durch das, was gegenwärtig iſt, mit dem, was nicht mehr iſt, in eine zuſammenhängende Erfahrung. Durch dieſes Divinationsvermögen der Profpicienz (wenn man ſich dieſen Ausdruck erlauben darf) iſt man ſich ſeiner Vorſtellungen als ſolcher bewuſst, die im künftigen Znſtande anzutreffen ſind (A. 92. f.).

2. Dieſes Vermögen zu beſitzen intereſſirt mehr als der Beſitz jedes andern. Denn es iſt die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke, worauf der Menſch den Gebrauch ſeiner Kräfte bezieht. Das Zurückſehen aufs Vergangene (Erin-

nern) geſchieht gröſstentheils nur in der Abſicht, um das Vorausſehen des Künftigen dadurch möglich zu machen. Denn wir ſehen im Standpuncte der Gegenwart um uns, um etwas auf die Zukunft zu beſchlieſsen (A. 98.).

3. Das empiriſche Vorausſehen iſt die Erwartung ähnlicher Fälle (*exſpectatio caſuum ſimilium*) und bedarf keiner Vernunftkunde von Urſachen und Wirkungen, ſondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie ſie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter ſtehen werden, intereſſirt ſehr den Schiffer und Ackermann. Aber wir reichen hierin mit unſrer Vorherſagung nicht weit. Man ſollte faſt glauben, die Vorſehung habe das Spiel der Witterungen abſichtlich ſo undurchſchaulich verflochten, damit die Menſchen auf alle Fälle bereit wären (A. 98. f.).

4. In den Tag hinein (ohne Vorſicht und Beſorgniſs) leben, macht dem Verſtande des Menſchen eben nicht viel Ehre. Wenn aber dabei nur kein Verſtoſs wider die Moralität vorkömmt, ſo kann man einen wohl für glücklicher halten, der für alle Ereigniſſe abgehärtet iſt, als den über die Zukunft unaufhörlich Bekümmerten. Die tröſtlichſte Ausſicht des Menſchen aber iſt der auf ſeinem gegenwärtigen moraliſchen Zuſtande gegründete Proſpect der Fortdauer und des fernern Fortſchreitens zum noch Beſſern. Iſt aber der Vorſatz des Menſchen, einen beſſern Lebenswandel einzuſchlagen, bisher immer unerfüllt geblieben, ſo iſt das ein troſtloſer Zuſtand der Erwartung ähnlicher Fälle (A. 99.).

5. Die Ausſicht in die Zukunft in Anſehung

unſers Schickſals iſt entweder **Ahndung** *) (*praeſenſio, preſſentiment*), d. i. Voremprindung; oder **Vorhererwartung** (*praeſagitio*). Das **erſtere** deutet gleichſam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig iſt. Das **zweite** drückt ein durch Reflexion über das Geſetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der **Cauſalität**) erzeugtes Bewuſstſeyn des Künftigen aus (A. 100.).

6. Man ſieht leicht, daſs alle Ahndung ein Hirngeſpenſt iſt. Denn wie kann man **empfinden, was noch nicht iſt.** Sind es aber Urtheile aus dunkeln Begriffen eines ſolchen **Cauſalverhältniſſes**, ſo ſind es nicht **Voremprindungen**, ſondern **Vorhererwartungen**, die man erklären kann. Es giebt ängſtliche, aber auch frohe und kühne Ahndungen; alles bloſse Täuſchungen (A. 100. f.).

Vorläufige Urtheile,

Anticipationen, ſ. Meinen, 4.

Ein **vorläufiges** Urtheil iſt ein ſolches, **wodurch ich mir vorſtelle, daſs zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieſelbe da ſind, daſs aber dieſe Gründe doch nicht zureichen zu einem beſtimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für**

*) Man hat neuerlich zwiſchen etwas **ahnen** und **ahnden** einen Unterſchied machen wollen. Allein **ahnen** iſt kein deutſches Wort. **Ahnden** bedeutet ſo viel als **gedenken**. Es **ahndet** mir, heiſst: es ſchwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor. **Etwas ahnden**, bedeutet: Jemandes That ihm im Böſen gedenken (ſtrafen). Es iſt immer derſelbe Begriff, aber anders gewandt (A. 100 *)).

die Wahrheit entscheide (L. 114.). Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewufstseyn bloss problematisches Urtheilen (L. 114.).

2. Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben (L. 115.). Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, so müssen wir immer schon vorläufig urtheilen und das Erkenntniss gleichsam schon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muss man sich immer einen vorläufigen Plan machen, sonst gehen die Gedanken bloss aufs Ohngefähr. Man kann sich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache (L. 115.). Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urtheil von einer Sache schon anticipirt, noch ehe man das Bestimmende hat. Dergleichen Urtheile haben also ihren guten Nutzen, und es liessen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen sollen (L. 115. f.). Von den vorläufigen Urtheilen müssen die Vorurtheile unterschieden werden (L. 116.), s. Vorurtheil.

Vorschrift,

s. Imperativ, bedingter, Gutes, 7. b., Kategorie, 70. ff. u. Praktisch, 3. f.

Vorſehung,

providentia, providence. Die auf den objectiven Endzweck des menſchlichen Geſchlechts gerichtete und den Weltlauf prädeterminirende Urſache (Z. 47.). Wir erkennen ſie eigentlich nicht in den Kunſtanſtalten der Natur, und können auch nicht daraus auf ſie ſchlieſsen. Wir können und müſſen ſie aber (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) hinzudenken, um uns von der Möglichkeit dieſer Kunſtanſtalten der Natur, nach der Analogie menſchlicher Kunſthandlungen, einen Begriff zu machen. Die Vorſtellung des Verhältniſses und der Zuſammenſtimmung der Vorſehung zu dem uns von unſrer Vernunft vorgeſchriebenen (moraliſchen) Zweck iſt ein Vernunftbegriff. Dieſe Idee iſt nun zwar in theoretiſcher Abſicht überſchwenglich, in praktiſcher aber (z. B. der Glaube, daſs die Vorſehung den ewigen Frieden, als höchſtes Ziel des Naturrechts, wolle und darauf hinwirke) dogmatiſch oder einheimiſch und ihrer Realität nach wohlgegründet. Wenn es um Theorie zu thun iſt, ſo iſt es für die Schranken der menſchlichen Vernunft (als die ſich, in Anſehung des Verhältniſſes der Wirkungen zu ihren Urſachen, innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten muſs) ſchicklicher und beſcheidener, ſich des Worts Natur (*natura daedala rerum*) zu bedienen. Iſt es aber um Religion zu thun, dann iſt das Wort Vorſehung nicht nur ſchicklicher, ſondern der Begriff derſelben gehört dann auch zu den Glaubensſachen, und iſt ein unumſtöſsliches Poſtulat oder Dogma der Glaubenslehre. Wo es aber auf Erkenntniſs, nicht aufs Handeln ankommt, da iſt der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorſehung, mit dem man ſich vermeſſenerweiſe ikariſche Flügel anſetzt, um dem

Geheimniſs der unergründlichen Abſicht der Natur näher zu kommen, unbeſcheiden und unſchicklich (Z. 47. ff.).

2. Im Mechanismus der Natur, wozu der Menſch (als Sinnenweſen) mit gehört, zeigt ſich eine ihrer Exiſtenz ſchon zum Grunde liegende Form. Dieſe können wir uns nicht anders begreiflich machen, als indem wir ihr den Zweck eines ſie vorherbeſtimmenden (prädeterminirenden) Welturhebers unterlegen, deſſen Vorherbeſtimmung wir die göttliche Vorſehung überhaupt nennen (Z. 47.*)).

3. Die Eintheilung der Vorſehung (materialiter betrachtet, d. i. wie ſie auf Gegenſtände in der Welt geht) in die Allgemeine und Beſondere iſt falſch. Es iſt ſich ſelbſt widerſprechend, daſs es zwar eine allgemeine Vorſehung gebe, die z. B. eine Vorſorge zur Erhaltung der Gattungen der Geſchöpfe ſei, welche aber die Individuen dem Zufall überlaſſe, oder daſs es keine beſondere Vorſehung gebe. Die Vorſehung wird eben in der Abſicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde (Z. 49. *)).

4. Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorſehung (formaliter betrachtet, d. i. nach der Art der Ausführung ihrer Abſicht) in die Auſserordentliche und Ordentliche gemeint.

Die auſserordentliche Vorſehung iſt, daſs wir die phyſiſch-mechaniſchen Urſachen gewiſſer auſserordentlichen Erſcheinungen uns gut erklären können, aber doch auch die teleologiſchen nicht überſehen müſſen, die auf die Vorſorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiſen. So iſt die Zuführung des Holzes an die Eisküſten, das da nicht wachſen kann, durch die Meerſtröme,

eine ſolche auſserordentliche Begebenheit. Wir können ſie zwar aus ihren phyſiſch-mechaniſchen Urſachen gut erklären, und in ſo fern iſt es eine ganz ordentliche Begebenheit. Das Holz wächſt nehmlich auf den Ufern der Flüſſe der temperirten Länder, die Bäume fallen zuletzt in dieſe Flüſſe, und werden durch den Strom der Bayen, in welche die Flüſſe fallen, verſchleppt. Allein die Begebenheit iſt doch auſserordentlich ihrer teleologiſchen Urſache wegen, weil die Bewohner jener Eisküſten ohne dieſe Begebenheit nicht leben könnten. Die ordentliche Vorſehung iſt, daſs gewiſſe Begebenheiten nach phyſiſch-mechaniſchen Urſachen erfolgen, ohne daſs wir dabei auf beſondre Zwecke hinzuſehen nöthig haben, z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechſel der Jahreszeiten (Z. 49. *)).

5. Was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts, oder einer göttlichen Mitwirkung (*concurſus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt, betrifft, ſo muſs dieſer wegfallen (Z. 50. *).). Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes jungere equis*) und den, der ſelbſt die vollſtändige Urſache der Weltveränderungen iſt, ſeine eigene Vorſehung während dem Weltlaufe ergänzen zu laſſen, iſt erſtlich an ſich ſelbſt widerſprechend. Es iſt ſehr unrichtig geſprochen, wenn man ſagt, nächſt Gott hat der Arzt den Kranken zurecht gebracht, gleichſam als wenn Gottes Hülfe mangelhaft geweſen wäre. Hier ſoll nehmlich eine Urſache, durch die allein doch die Wirkung erfolgt, nicht geholfen haben (*cauſa ſolitaria non juvat*). Gott iſt der Urheber des Arztes ſammt allen ſeinen Heilmitteln, und ſo muſs, wenn man bis zum höchſten uns theoretiſch unbegreiflichen Urgrunde hinaufſteigen will, Gott die Wirkung ganz zugeſchrieben werden. Oder man kann ſie auch ganz dem Arzt zuſchreiben? Das thun

wir nehmlich mit Recht dann, wenn wir die Heilung als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Welturſachen verfolgen. Zweitens bringt eine ſolche Denkungsart auch um alle beſtimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in moraliſch-praktiſcher Abſicht (die alſo ganz aufs Ueberſinnliche gerichtet iſt) iſt der Begriff des göttlichen *concurſus* (Beitritts) ganz ſchicklich und ſogar nothwendig. So iſt z. B. der Glaube, daſs Gott den Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unſre Geſinnung ächt iſt, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir alſo in der Beſtrebung zum Guten darum, weil doch unſere Thaten immer mangelhaft bleiben, nicht nachlaſſen ſollen, unverwerflich. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daſs Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären verſuchen muſs. Denn das wäre ein Bemühen, ſich ein theoretiſches Erkenntniſs des Ueberſinnlichen zu verſchaffen, welches ungereimt iſt (Z. 50. *) f.).

6. Fügung, ſ. Fügung.

7. Gründende Vorſehung (*providentia conditrix* *)). Die Vorſehung, ſofern ſie in den Anfang der Welt gelegt wird (Z. 48. *)).

8. Leitende Vorſehung (*providentia directrix*), die Vorſehung zu beſondern, aber von dem Menſchen nicht vorherzuſehenden, ſondern nur aus dem Erfolg vermutheten, Zwecken (Z. 48. *)).

9. Waltende Vorſehung (*providentia*

*) *Semel juſſit, ſemper parent*, Auguſtinus. Nur einmal wards geboten, und immer geſchiehts!

gubernatrix). Die Vorſehung im Laufe der Natur, aber dieſen nach allgemeinen Geſetzen der Zweckmäſsigkeit zu erhalten (Z. 48. *)).

Vorſtellung,

repraeſentatio, *repréſentation ou expreſſion*. Man kann die Vorſtellung durchaus nicht erklären *); denn man müſste ſie doch immer wieder durch eine andere Vorſtellung erklären, die Erkenntniſs der Vorſtellung ſetzt Vorſtellung voraus (L. 41.); allein das Wort Vorſtellung wird auch in der allertiefſinnigſten Wiſſenſchaft genau genug verſtanden (S. II. 157.).

2. Die Vorſtellungen ſind (wie die Gefühle und Begehrungen) innere Beſtimmungen unſers Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe (C. 242.). Wir alle haben ſolche Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewuſst (*conſcium eſſe*, *adpercipere*) werden können, d. i. bei denen wir die Vorſtellung davon haben können, daſs dieſe Vorſtellungen in uns ſind (L. 40.). Aber dieſes Bewuſstſeyn mag ſo weit erſtreckt, und ſo genau oder pünctlich ſeyn, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. auf Erkenntniſs abzweckende (wodurch ſie ſich von Gefühlen und Begehrungen unterſcheiden) Modificationen unſers Gemüths, die wir zu einer beſtimmten Zeit und eine gewiſſe Zeit hindurch haben. Dieſe Vorſtellungen haben alſo ſubjective Realität oder ſind als Modificationen unſers Gemüths wirklich; aber wir geben ihnen auch eine ob-

*) Leibnitz und Wolf haben ſie daher auch nie erklärt.

jective Realität, oder ſtellen uns vor, daſs ſie einen Gegenſtand (*obiectum repraeſentationis*) vorſtellen (Vorſtellungen eines Gegenſtandes ſind). Alle unſre Vorſtellungen haben dieſe zwiefache Beziehung, nehmlich auf den Gegenſtand, den ſie vorſtellen, und das Subject, deſſen Gemüth ſie modificiren oder beſtimmen (L. 40.). Die Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand heiſst die Erkenntniſs (*cognitio*). Die Beziehung derſelben auf das Subject iſt das Bewuſstſeyn (*apperceptio*). Die Vorſtellung iſt alſo noch nicht Erkenntniſs, ſondern Erkenntniſs ſetzt immer Vorſtellung voraus. In jeder Erkenntniſs muſs unterſchieden werden Materie, das iſt der Gegenſtand, und Form, das iſt die Art, wie wir den Gegenſtand erkennen, oder wie die Vorſtellung auf ihn bezogen wird. Wenn z. B. ein Wilder und ein Europäer einen Pallaſt aus der Ferne ſähen, ſo wäre die Materie ihrer Erkenntniſs, der Gegenſtand der Vorſtellung bei beiden einerlei; aber der Form nach iſt die Erkenntniſs bei beiden verſchieden. Bei dem Wilden iſt ſie bloſs Anſchauung ohne Begriff, er bezieht ſeine Vorſtellung bloſs unmittelbar auf einen Gegenſtand, aber ſeine Anſchauung iſt blind, er kann daher bloſs ſagen: ich ſehe etwas (mir unbekanntes; wovon ich nicht weiſs, was es iſt; wovon ich keinen Begriff habe). Bei dem Europäer aber iſt die Erkenntniſs beides, Anſchauung und Begriff, zugleich, er bezieht ſeine Vorſtellung auch unmittelbar auf einen Gegenſtand, und ſagt, ich ſehe etwas; aber er weiſs auch, was er ſieht, die Anſchauung erweckt in ihm eine Vorſtellung von dem, was das iſt, was er anſchauet, d. i. einen Begriff, oder eine Vorſtellung, die er mittelbar, nehmlich vermittelſt der Anſchauung, auf den Gegenſtand bezieht. Dieſen Begriff hat er dadurch bekommen, daſs er ſchon öfters ſolche Anſchauungen gehabt, und aus ihnen das Gemeinſame derſelben in Eine Vorſtellung

geſammlet hat, die eben Begriff heiſst (L. 40.).

3. Es beruhet aber die Form der Erkenntniſs auf dem Bewuſstſeyn; bin ich mir nehmlich der Vorſtellung ſo bewuſst, daſs ich ſie von andern unterſcheiden kann, ſo iſt ſie klar; bin ich mir derſelben nicht ſo (unmittelbar) bewuſst, dunkel (S. II. 505.). Die Philoſophen haben darüber geſtritten, ob es dunkele Vorſtellungen gebe. Locke nahm bloſs Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn an (*Eſſai concern. l Ent. hum. l. II. ch.* 1. §. 9.). Die Schwierigkeit iſt nehmlich, wie wir wiſſen können, daſs wir ſie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewuſst ſind. Allein wir ſind uns der dunkeln Vorſtellungen nur nicht unmittelbar bewuſst, wir ſind uns derſelben mittelbar bewuſst, und können durch Schlüſſe herausbringen, daſs wir ſie haben (A. 15. f.). Die meiſten Philoſophen führen als ein Exempel dunkler Vorſtellungen diejenigen an, die wir im Schlafe haben. So zeigen einige Erfahrungen, daſs wir auch im tiefen Schlafe Vorſtellungen haben, und da wir uns derſelben nicht bewuſst ſind, ſo ſind ſie dunkel geweſen. Man iſt ſich aber von einer Vorſtellung nicht bewuſst, entweder daſs man ſie habe, oder daſs man ſie gehabt habe. Das erſtere bezeichnet die Dunkelheit der Vorſtellung, ſo wie ſie in der Seele iſt; das zweite zeigt weiter nichts an, als daſs man ſich ihrer nicht erinnere. Es iſt aber nicht unmöglich, daſs die Vorſtellungen, deren wir uns nicht erinnern, nicht könnten im Schlafe klar geweſen ſeyn (S. II. 505.).

4. Das Feld unſerer Anſchauungen und Sinnenempfindungen, deren wir uns nicht bewuſst ſind, iſt indeſſen unermeſslich. Wir können aber doch unbezweifelt ſchlieſsen, daſs wir ſie haben. Die klaren Vorſtellungen machen nur unendlich wenige lichte Puncte in dieſem dunkeln Felde

aus. So wird alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleſkop (etwa am Monde) oder durchs Mikroſkop (etwa an Infuſionsthierchen) entdeckt, eigentlich durch unſere bloſsen Augen geſehen; denn dieſe optiſchen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtſtrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künſtlichen Werkzeuge ſich auf der Netzhaut gemahlt haben würden. Das gilt nun auch von den Empfindungen der andern Sinne, z. B. des Gehörs, wenn der Muſiker mit zehn Fingern und beiden Füſsen eine Phantaſie auf der Orgel ſpielt und auch wohl noch mit einem neben ihm Stehenden ſpricht, wo ſo eine Menge Vorſtellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein beſonderes Urtheil der Schicklichkeit bedurfte (A. 16. f.).

5. Das Feld dunkler Vorſtellungen iſt alſo das gröſste im Menſchen. Wir ſind eines Theils ein Spiel dunkler Vorſtellungen und andern Theils ſpielen wir mit dunklen Vorſtellungen.

a. Wir ſpielen öfters mit dunklen Vorſtellungen, und haben ein Intereſſe, beliebte oder unbeliebte Gegenſtände vor der Einbildungskraft in Schatten zu ſtellen. Wie viel Witz iſt nicht von jeher verſchwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was den Menſchen mit der gemeinen Thiergattung in ſo naher Verwandtſchaft ſehen läſst, als die Geſchlechtsliebe, ſo daſs die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird und die Ausdrücke in feiner Geſellſchaft nicht unverblümt hervortreten dürfen. Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln ſpazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunſt dazu, wenn, um den Cynismus zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purismus zu verfallen Gefahr laufen will (A. 18.).

Auch die natürlichen Ausleerungen des Men-

ſchen behandelt man als Geheimniſſe. Einige alte Philoſophen ſagten: was nicht ſchändlich iſt zu thun, das iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen; daher ſprachen ſie von der Beiwohnung und den Ausleerungen des Cörpers in einer nackenden Sprache. Sie hielten es auch für keine Schande, beides ſogar öffentlich zu thun. Dies heiſst cyniſch, d. i. viehiſch verfahren; die Cyniker übertrieben ihre Grundſätze (Mnſcrpt.).

Bei den Ausleerungen des Cörpers ſowohl, als bei den Gegenſtänden des Geſchlechtstriebes, pflegen wir immer die Wörter zu verwechſeln; ſo hat z. B. die Krankheit, die vor ein Paar hundert Jahren aus America kam, allerhand metaphoriſche Benennungen erhalten. Man ſagt: die veneriſche, neapolitaniſche Seuche, die Franzoſen; dieſe Namen bezeichnen eine Krankheit durch Umſchweife, denn ſtatt die Krankheit ſelbſt zu nennen, bezeichnet man eine Nation, und doch iſt Franzoſen zu ſagen jetzt ſchon eine Grobheit. Der feinſte Ausdruck für den Ort der Ausleerung iſt jetzt Apartement, noch vor Kurzem ſagte man Commodité, ehedem hieſs es heimliches Gemach, und noch früher Häuschen und Abtritt. Die drei letztern Wörter ſind jetzt ſchon zu grob, zuletzt werden die Leute in Verlegenheit kommen, wie ſie ſich ausdrücken ſollen. (Mnſcpt.).

Alles dieſes giebt aber wieder dem Witze Stoff; denn die Leute wollen Dunkelheit haben, die ſich aber doch durchſchauen läſst. Man nennt den, der Muthwillen liebt, einen loſen Menſchen, weil ſolche Ausdrücke Contrebande zuführen, ohne daſs man es ihm für eine Grobheit auslegen darf, ſo daſs viele vor Lachen berſten möchten, aber es ſich doch nicht dürfen merken laſſen. Dieſer Muthwille iſt immer ein Talent; und ohne dieſe Feinheit würde die Ordnung viel verlieren

(Mnscrpt.). Witzige Einfälle sind Gedanken, die in Dunkel gehüllt sind, welche Dunkelheit sich aber von selbst den Augenblick aufklärt. Dies führt etwas Ergötzendes bei sich, und verursacht Freude. Ein witziger Einfall muss nicht in die grösste Dunkelheit gehüllt seyn, sonst ist er matt. Denn die Ursache des Wohlgefallens an ihm ist die Ueberraschung, dass das Gemüth von selbst auf den Sinn des Einfalls geleitet wird. Z. B. der Präsident von der einen Akademie zu Paris war sehr geizig, als nun einst eine Allmosencollecte war gesammelt worden, fragte Jemand: gab der Präsident auch was? Ich habe es nicht gesehen, antwortete ein Anderer, aber ich glaub's; Fontenelle, der dabei war, sagte: ich hab's gesehen, aber ich glaub's nicht. So unwahrscheinlich machte es nehmlich des Präsidenten Geiz. Ein Buch ohne alle solche absichtliche Dunkelheiten, die sich von selbst verlieren, wird nicht gefallen. Die Ursache ist vielleicht, weil, wenn alles klar in demselben wäre, die Gemüthskraft des Lesers nichts zu thun bekommen und sein Scharfsinn nicht cultivirt werden würde (Mnscrpt.).

b. Noch öfterer sind wir ein Spiel dunkeler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt, und mit dem Verstande beleuchtet hat. Oft bestellen sich Sterbende das Grab in ihrem Garten oder unter einem schattigen Baum, im Felde oder im trocknen Boden. Und doch ist im erstern Falle nicht schöne Aussicht zu hoffen, und im letztern hat doch kein Sterbender von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu besorgen. Dass das Kleid den Mann mache, gilt gewissermassen auch für den Verständigen. Das russische Sprichwort sagt zwar: man empfängt den Gast nach seinem Kleide und begleitet ihn nach seinem Verstande; aber der Verstand

kann doch den Eindruck dunkler Vorſtellungen von einer gewiſſen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Perſon macht, nicht verhüten, ſondern allenfalls nur das vorläufig über ſie gefällte Urtheil hintennach zu berichtigen den Vorſatz haben (A. 19.).

Sogar wird ſtudirte Dunkelheit oft mit erwünſchtem Erfolg gebraucht, um Tiefſinn und Gründlichkeit vorzuſpiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel geſehene Gegenſtände immer gröſser geſehen werden, als ſie ſind. Das Skotiſon (mach's dunkel) iſt der Grundſatz aller Myſtiker. Durch dieſe erkünſtelte Dunkelheit werden nehmlich Schatzgräber der Weisheit angelockt (A. 19.).

Die dunkeln Vorſtellungen erregen bisweilen die Affecten. Auch iſt uns die Quelle vieler unſrer Urtheile unbekannt und liegt in dunkeln Vorſtellungen. Unſere ſogenannten Gefühle von Redlichkeit und Ehre (denn die Modeſprache bringt es ſo mit ſich, Gefühle von Redlichkeit und Ehre zu haben; wer kann aber Ehre fühlen?) ſind nichts weiter als der unbekannte Grund in uns, den wir nicht ausmitteln können, durch den es geſchieht, daſs Urtheile über uns ſo ſehr intereſſiren. In dieſen ſogenannten Gefühlen ſind Gründe da, warum wir es als einen wichtigen Gegenſtand anſehen, daſs des Andern Urtheil über uns richtig ſei. Die Philoſophie ſucht ſolche dunkele Vorſtellungen zu entdecken. Man meint z. B., ein Menſch, der grob beleidigt worden iſt, habe mehr Ehre, wenn er Revanſche nehmen kann, als wenn er ſich beim Richter beklagen muſs. Hier iſt eine dunkele Vorſtellung, daſs es Fälle von der Art geben müſſe, die nicht vor den öffentlichen Richterſtuhl gehören, vielleicht weil bloſse Meinungen, Mienen, Schimpfwörter, keine Realitäten ſind, die ich alſo dem Richter nicht beſchreiben kann. Man ſcheint

alſo zu verlangen, daſs ſie zur Privatrache gehören ſollen, obgleich die Vernunft das verwirft. (Mnſcrpt.).

Oft beklagt man einen jungen Menſchen, daſs er ſo früh habe ſterben müſſen, ohne an ſeinen eigenen Verluſt dabei zu denken. Und doch ſagt die Vernunft, daſs der Tod nicht unter die Uebel zu rechnen, ſondern das Ende alles Uebels iſt. Ein Menſch kann daher ſeines frühen Todes wegen nicht beklagt werden. Dennoch können Leute darüber weinen. Das macht, ihre dunkle Vorſtellung geht mit ins Grab, und ob es gleich ungereimt iſt, zu glauben, daſs die Einſamkeit im Grabe dem Todten ſchaden könne, ſo können unſre dunkeln Vorſtellungen doch nicht davon ablaſſen. Das Grauſen vor dem Tode und Grabe rührt von einer ſolchen dunkeln Vorſtellung her (Mnſcrpt.).

Ich beſteige einen Thurm, mit einemmal kommt mir die Tiefe, in die ich hinabblicke, ſo ſchauderhaft vor, daſs ich mich nicht an ein noch ſo gut befeſtigtes Geländer anzuhalten wage. Die Imagination ſtellt uns hier die möglichen Fälle des Hinunterfallens vor, die Vernunft widerlegt dies umſonſt; ſo iſt die Furcht vor dem Tode bei den meiſten Menſchen das, was dieſe Furcht der Menſchen auf hohen Thürmen iſt (Mnſcrpt.).

Dunkle Vorſtellungen ſind das, was bei dem einen Menſchen mehr, bei dem andern weniger Thorheiten hervorbringt. Der Menſch iſt vernünftig, ſo lange er ſich des Einfluſſes der dunkeln Vorſtellungen überheben kann; ſobald ſie aber zu wirken anfangen, wird er eine Art von Hypochondriſt und handelt ungereimt. Ich bin meiner dunkeln Vorſtellungen nicht mächtig; denn ſonſt müſste ich jede Empfindung, die eine dunkle Vorſtellung zum Grunde hat, und die ich ſchon im Voraus ahnde, vermeiden können. Wenn aber der Menſch

die Erkenntniſs anzuwenden anfängt, und nun weiſs, auf welcher Seite er die Wahrheit ſuchen ſoll, ſo bekömmt er Veranlaſſung, das, was dunkel in ihm lag, in Klarheit zu ſetzen (Mnſcrpt.).

Die dunkeln Vorſtellungen ſind oft wichtiger als die erkünſtelten, die wir unterſchieben, ohne daſs wir die dunkeln kennen, und wegfallen, ſobald wir die dunkeln ausgeforſcht haben. So hat der Moraliſt nichts weiter zu thun, als in den Tiefen des menſchlichen Verſtandes zu forſchen, um die dunkeln Vorſtellungen in Klarheit zu ſetzen (Mnſcrpt.).

Die Entwickelung der dunkeln Vorſtellungen bei allen unſern Urtheilen iſt eigentlich die analytiſche Philoſophie. In der Phyſik können wir nur Kenntniſſe von Dingen erwerben, wovon wir keine dunkeln, ſondern deutliche Vorſtellungen haben. Alle Metaphyſik und Moral hingegen müſſen zur Aufklärung der dunkeln Vorſtellungen eines jeden Menſchen beitragen, weil es in dieſen Wiſſenſchaften auf diejenigen Begriffe der Menſchen ankömmt, die ſie in ſich haben (Mnſcrpt.).

6. Das Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellungen, welches zur Unterſcheidung derſelben von andern zureicht, iſt Klarheit. Eine klare Vorſtellung heiſst eine Perception (*perceptio, perception*). Dasjenige aber, wodurch auch die Zuſammenſetzung der Vorſtellungen klar wird, heiſst Deutlichkeit. Die letztere macht es allein, daſs eine Summe (Inbegriff) von Vorſtellungen Erkenntniſs (*cognitio*) wird. Der deutlichen Vorſtellung (*perceptio diſtincta*) kann man nicht die verworrene (*perceptio confuſa*), ſondern muſs ihr bloſs die undeutliche (*mere clara ſ. indistincta*) entgegen ſetzen. In jeder gehäuften oder vielhaltigen Vorſtellung (*perceptio complexa*), d. i. einer ſolchen, wo auſser der

eigentlichen Vorſtellung noch aus ſubjectiven Gründen, aus unſrer Situation, entſpringende Vorſtellungen als Begleiter da ſind, dergleichen eine jede Erkenntniſs iſt (weil dazu immer Anſchauung und Begriff erfordert wird), beruht die Deutlichkeit auf der Ordnung in der Zuſammenſetzung der Theilvorſtellungen. Die Theilvorſtellungen veranlaſſen entweder eine bloſs logiſche (die Form betreffende) Eintheilung in obere und untere (*perceptio primaria et ſecundaria*), oder eine reale (die Materie betreffende) Eintheilung in Haupt- und Nebenvorſtellungen (*perceptio principalis et adhaerens*). S. übrigens Deutlichkeit, Klarheit, Perception und Verſtand (A. 20. f.).

7. Wie wir endlich dazu kommen, unſern Vorſtellungen einen Gegenſtand zu ſetzen, findet man im Art. Realität, 10. u. Gegenſtand, auch Analogie der Urſache und Wirkung, 2. Der Gegenſtand, den wir nehmlich einer Vorſtellung ſetzen, kann nicht etwa eine andre Vorſtellung ſeyn, denn der würden wir doch wieder einen Gegenſtand ſetzen, und folglich würde ſich die Frage doch immer wieder erneuern. Objective Bedeutung einer Vorſtellung, oder daſs ſie ſich auf einen Gegenſtand beziehet, den ſie vorſtellt, kann alſo nicht heiſsen, daſs auch dieſer Gegenſtand eine Vorſtellung ſei, oder daſs eine Vorſtellung immer eine andere Vorſtellung vorſtelle. Wir würden ſonſt gleich wieder fragen, wie geht denn dieſe letztere Vorſtellung wieder aus ſich ſelbſt heraus, und bekömmt auſser der ſubjectiven Bedeutung, daſs ſie eine Vorſtellung iſt, noch eine objective Bedeutung, daſs ſie einen Gegenſtand vorſtellt. Was bekommt denn aber unſre Vorſtellung dadurch für eine neue Beſchaffenheit, für eine beſondere Dignität oder Würde, daſs ſie eine Beziehung auf

einen Gegenſtand hat? Keine andre als die, daſs die Verbindungen in unſern Vorſtellungen dadurch nothwendig gemacht und einer Regel unterworfen werden. Und umgekehrt, nur dadurch, daſs eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſrer Vorſtellungen nothwendig iſt, erhalten ſie objective Bedeutung (C. 242. M. I. 285.). In der Verbindung (Syntheſis) der Erſcheinung folgt z. B. das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nacheinander. Dieſe Succeſſion könnte bloſs ſubjectiv (etwas in meinem Subject, nicht aber in einem Object) ſeyn; wenn aber dieſe Folge ein Etwas iſt, was wirklich geſchieht, und alſo die Wahrnehmung von einer Veränderung von Gegenſtänden, ſo

a. geht etwas vorher (die Urſache);

b. folgt hierauf das, was ich wahrnehme jederzeit nach einer Regel.

Dadurch wird nun dieſe Syntheſis nothwendig, und damit ein Gegenſtand vorgeſtellt (C. 243. M. I, 286.). Sollen alſo die Veränderungen, die wir wahrnehmen, wirkliche Begebenheiten und nicht bloſs ſubjectiv (Phantaſien oder Träume) ſeyn, ſo müſſen Erſcheinungen vorhergehn, die das Daſeyn jener Veränderungen in der Zeit als nothwendig beſtimmen; dies iſt ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe (C. 244. M. I, 287.). Der Verſtand macht alſo die Vorſtellung der Gegenſtände nicht bloſs deutlich (er iſt nicht bloſs ein analytiſches Vermögen), ſondern auch möglich (er iſt auch ein ſynthetiſches Vermögen). Die Möglichkeit der Gegenſtände liegt alſo nicht auſser unſerm Verſtande, als wären die ſinnlichen Gegenſtände an und für ſich (auſser unſerm vorſtellenden Vermögen vorhanden),

sondern in der Beschaffenheit unsers Verstandes, eine mit Nothwendigkeit verbundene Verknüpfung oder Synthesis in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu legen. S. Analogie der Ursache und Wirkung, 24. ff.

8. Es fehlt nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind. Kant giebt diese Vorstellungsarten nach folgender Stufenleiter an. Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio.*). Sie ist unterschieden vom Gefühl, welches die Wirkung ist, die die Empfindung unsers Zustandes auf das Gemüth macht, aber keine Vorstellung, weil es kein Erkenntnisstück werden kann. Eine objective Perception ist Erkenntniss (*cognitio*). Folglich ist nicht jede, sondern nur die mit Bewusstseyn verknüpfte und auf ein Object bezogene Vorstellung (L. 139) mit Erkenntniss einerlei. Den Act oder die Beziehung der Vorstellung auf das Object als Handlung kann man die Erkenntniss, die objective Perception selbst aber, oder das Product dieses Acts, das Erkenntniss nennen. Das Erkenntniss ist entweder Anschauung (*intuitus*) oder Begriff (*conceptus*). Jene ist eine einzelne oder unmittelbare Vorstellung (*repraesentatio singularis*), d. i. die unmittelbare Perception des Gegenstandes; dieser ist eine allgemeine, mittelbare, oder reflectirte Vorstellung (*repraesentatio per notas communes s. discursiva*), d. i. die mittelbare Perception des Gegenstandes vermittelst eines mehrern Dingen gemeinsamen, d. i. in verschiedenen enthaltenen, Merkmahls (L. 139.). Die Erkenntniss durch Begriffe ist das Denken. Begriffe und Anschauungen sind entweder empirisch (*empiricus*) oder rein (*purus.*). Wenn ich z. B. von der Vorstellung eines Cörpers den Begriff und die Em-

pfindung weglaſſe (davon abſtrahire), ſo bleibt mir noch die Ausdehnung und Geſtalt, d. i. die reine Anſchauung übrig (C. 35.). Rein, in transſcendentalem Verſtande, nennt Kant nehmlich jede Vorſtellung, in der nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird (C. 34. 74.). Ein reiner intellectueller Begriff (*intellectualis*) iſt ein ſolcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen iſt, ſondern auch dem Inhalte nach aus dem Verſtande entſpringt (L. 140.). Der reine Begriff hat nehmlich entweder ſeinen Urſprung im reinen Bilde der Sinnlichkeit (Schema) und heiſst ein ſenſitiver oder mathematiſcher Begriff; oder lediglich im Verſtande und heiſst Notion (*notio*). Eine Notion iſt entweder aus dem Verſtande in engerer Bedeutung entſprungen und heiſst insbeſondere Verſtandesbegriff, oder aus der Urtheilskraft und heiſst Reflexionsbegriff, oder aus der Vernunft in engerer Bedeutung und heiſst insbeſondere Vernunftbegriff oder Idee (C. 376. f. M. I, 423.). S. übrigens die Artikel über dieſe Vorſtellungsarten.

9. Das Beſtreben, ſich ſeiner Vorſtellungen bewuſst zu werden, iſt entweder

a. das Aufmerken (*attentio*); oder

b. das Abſehen von einer Vorſtellung, deren ich mir bewuſst bin (*abſtractio*).

Das Abſehen oder die Abſtraction iſt der Act des Erkenntniſsvermögens, eine Vorſtellung, deren ich mir bewuſst bin, von der Verbindung mit andern in Einem Bewuſstſeyn abzuhalten. Man muſs daher auch nicht ſagen: Etwas abſtrahiren (*abſtrahere aliquid*), ſondern von Etwas, d. i. einer Beſtimmung des Gegenſtandes meiner

Vorſtellung, abſtrahiren (*abſtrahere ab aliquo*). Wenn ich z. B. beim Scharlachtuch nur die rothe Farbe denke, ſo abſtrahire ich vom Tuch; abſtrahire ich auch von dieſer und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, ſo abſtrahire ich von noch mehrern Beſtimmungen, und mein Begriff iſt dadurch noch abſtracter geworden. Denn je mehrere Unterſchiede der Dinge aus einem Begriffe weggelaſſen ſind, deſto abſtracter iſt der Begriff (L. 146. A. 10.). Von einer Vorſtellung abſtrahiren zu können, ſelbſt wenn ſie ſich dem Menſchen durch den Sinn aufdringt, iſt ein weit gröſseres Vermögen, als das zu attendiren (aufzumerken.). Denn es beweiſet eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths, den Zuſtand der Vorſtellungen in ſeiner Gewalt zu haben (*animus ſui compos*). Wenn es alſo Vorſtellungen der Sinne betrifft, ſo iſt das Abſtractionsvermögen viel ſchwerer als das Attentionsvermögen (A. 10. f.).

10. Vorſtellungsfähigkeit, ſ. Vorſtellungsvermögen, wo auch in 2. vom Urſprung unſrer Vorſtellungen gehandelt wird.

11. Die verſchiedenen Acte der Vorſtellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich ſie herbei rufe, iſt für Logik und Metaphyſik nöthig und nützlich. Aber ſich belauſchen zu wollen, ſo wie ſie auch ungerufen kommen, führt zum Irrhauſe (A. 14.).

Kant. Logik, Einleit. V. S. 40. ff. — §. 1. ff. S. 139. ff.

Deſſ. Crit. der rein. Vern. Elemtl. I. Th. S. 34. — II. Th. Einleit. I. S. 74. — I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 242. ff. — II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 376. f.

Deſſ. Pragm. Anthropol. §. 3. S. 10. §. 5. f. S. 15. ff.

Vorſtellungsvermögen,

Vorſtellungsfähigkeit, *facultas et receptivitas repraeſentandi, vis repraeſentativa, faculté de repréſentation.* Das Vermögen oder die Möglichkeit unſres Gemüths, Vorſtellungen zu haben, überhaupt. Man kann aber noch die Vorſtellungsfähigkeit von dem Vorſtellungsvermögen insbeſondere, ſo daſs beide zwar Glieder der Eintheilung des Vorſtellungsvermögens überhaupt ſind, unterſcheiden. Dann iſt die Vorſtellungsfähigkeit mit der Sinnlichkeit gleichbedeutend, nehmlich die Fähigkeit (Receptivität), Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu erhalten (C. 33.). Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſofern wir von demſelben afficirt werden, iſt Empfindung (C. 34.) Das Vorſtellungsvermögen insbeſondere iſt dann mit dem Verſtande, der Vernunft, dem intellectuellen Vermögen oder dem obern Erkenntniſsvermögen, in ſo fern es auf Erkenntniſs (mit Ausſchluſs des Begehrens) eingeſchränkt iſt, einerlei, nehmlich das Vermögen (die Spontaneität), durch die, vermittelſt der Vorſtellungsfähigkeit, erhaltenen Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen oder ein Erkenntniſs (objective mit Bewuſstſeyn verbundene Vorſtellung) zu produciren (C. 74.).

2. Wie Vorſtellungen vermittelſt der Affection der Sinnlichkeit entſpringen, iſt eine Frage, mit der wir an der Grenze alles Wiſſens ſtehen, und die ſich nicht weiter beantworten läſst. Kant hat unwiderleglich gezeigt, wie die reinen Vorſtellungen aus dem Vorſtellungsvermögen ſelbſt entſpringen müſſen. Weiter kann aber auch keine Metaphyſik kommen, ſie würde ſonſt transſcendent werden, und zu einer ſchwärmeriſchen intellectu-

ellen Anschauung ihre Zuflucht nehmen müssen, deren Realität sie aber nie beweisen und daher auch nichts durch sie erklären kann. Wie empirische Vorstellungen entspringen, woher ursprünglich die Affectionen unserer Vorstellungsfähigkeit rühren, das wissen wir nicht, und können wir nicht wissen, weil wir sonst durch Vorstellungen den Ursprung der Vorstellungen, d. i. dessen, was doch vor der Vorstellung und noch nicht Vorstellung ist, würden erklären wollen, welches ein Cirkel ist. Wie das Mannigfaltige für die Anschauung durch die Affection unsrer Sinnlichkeit gegeben wird, oder der transscendentale Grund dieser Affection, muss ewig unerforschlich bleiben (C. 145.). In diesem Puncte geht Fichte hauptsächlich von Kant ab, er will auch das Empirische aus dem Selbstbewusstseyn entspringen lassen, und macht das letztere zum Gegenstande einer intellectuellen Anschauung.

3. Reinhold gab 1789 eine Theorie des Vorstellungsvermögens, im weitern Sinne des Worts, heraus (*Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens von Karl Leonhard Reinhold. Prag u. Jena.* 8). Es ist eigentlich ein Versuch, aus der Erkenntniss der Vorstellung, so wie sie im Bewusstseyn sich darstellt, die Wahrheiten der Transscendentalphilosophie herzuleiten, den Reinhold der Critik der reinen Vernunft an die Spitze stellen wollte, um dadurch den damaligen Missverständnissen mit einemmal ein Ende zu machen; ein Versuch, der nothwendig missglücken musste, da keine Erkenntniss der Vorstellung möglich ist. Auf diesem Wege, wenn er möglich wäre, würde folgen, dass keine andre Art durch Vorstellungen zu erkennen möglich wäre, als unsre menschliche. Die Reinholdsche Theorie in diesem Buche ist daher, eben darum, weil diese Nothwendigkeit unsrer Erkenntnissart, als einer, und der einzig möglichen, durch Vorstellungen, nicht folgt,

eine blofs logische Entwickelung der Erkenntnifs, wie wir sie in der Erfahrung vorfinden; aber keine transscendentale Deduction unsrer Erkenntnifsart, als einer nothwendigen für solche, die unter den Bedingungen der bestimmten Anschauungsformen, Raum und Zeit, und bestimmten Kategorien, d. i. vermittelst einer solchen Sinnlichkeit und eines solchen Verstandes, erkennen. Reinhold wollte sein System, das bis dahin Logik gewesen war, durch Auffindung eines obersten Princips, in seinem Satze des Bewufstseyns, stützen, und verfiel dadurch in den Dogmatismus. Denn alles Ausgehen in der Philosophie von obersten Principien ist Dogmatismus. Die Reinholdsche Theorie veranlafste nachher die Fichtesche Theorie, der Reinhold hierauf beitrat, und seiner Theorie entsagte. Uebrigens sind in Reinholds Buche manche brauchbare Bemerkungen und Entwickelungen.

Vorurtheil,

praeiudicium, *préjugé*. Ein vorläufiges Urtheil, in so fern es als Grundsatz angenommen wird (L. 116.). Ein jedes Vorurtheil ist als ein Princip irriger Urtheile anzusehen, und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrige Urtheile. Man mufs daher die falsche Erkenntnifs, die aus dem Vorurtheil entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheile selbst, unterscheiden. So ist z. B. die Bedeutsamkeit der Träume an sich selbst kein Vorurtheil, sondern ein Irrthum. Er entspringt aber aus der für allgemein angenommenen Regel: was einigemal eintrifft, trifft immer ein, oder ist immer für wahr zu halten. Und diese Regel als Grundsatz,

unter welchen die Bedeutsamkeit der Träume mitgehört, ist ein Vorurtheil (L. 116.).

2. Zuweilen sind Vorurtheile wahre *) vorläufige Urtheile; nur dass sie uns als Grundsätze oder als bestimmende Urtheile gelten, ist unrecht und macht diese vorläufigen Urtheile zu Vorurtheilen. Die Ursache von dieser Täuschung ist darin zu suchen, dass subjective Gründe fälschlich für objective gehalten werden, aus Mangel an der allen Urtheilen vorherzugehenden Ueberlegung (Reflexion). Wir können zwar manche Erkenntnisse, z. B. die unmittelbar gewissen Sätze, annehmen, ohne sie zu untersuchen (die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen). Allein wir können und dürfen doch über Nichts urtheilen, ohne zu überlegen (ohne ein Erkenntniss mit der Erkenntnisskraft, woraus es entspringen soll, der Sinnlichkeit oder dem Verstande, zu vergleichen). Diese Ueberlegung ist auch da nöthig, wo keine Untersuchung statt findet. Nehmen wir nun ohne diese Ueberlegung Urtheile an, so werden sie Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objective Gründe gehalten werden (L. 116. f.).

3. Die Hauptquellen der Vorurtheile sind:

a. die Nachahmung. Sie hat einen allgemeinen Einfluss auf unsre Urtheile; denn es ist ein starker Grund etwas für wahr zu halten, weil es Andere dafür halten. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, ist recht;

b. die Gewohnheit. Die Vorurtheile, die

*) Ein Vorurtheil ist also nicht immer, wie Kiesewetter (Logik B. 1. S. 301.) meint, ein falsches Urtheil.

aus der Gewohnheit entſprungen ſind, können nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden. Der Verſtand wird nehmlich durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, und dadurch allmählig zu einer entgegengeſetzten Denkart gebracht. Iſt aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entſtanden, ſo iſt der Menſch, der es beſitzt, davon ſchwerlich zu heilen. Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum paſſiven Gebrauch der Vernunft nennen; oder zum Mechanismus der Vernunft, ſtatt der Spontaneität derſelben unter Geſetzen (L. 117. f.). Vernunft iſt zwar ein thätiges Princip, das nichts von bloſser Autorität Anderer, auch nicht einmal von der Erfahrung, entlehnen ſoll, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt. Aber ſehr viele Menſchen treten lieber aus Trägheit in Anderer Fuſstapfen. Dergleichen Menſchen können immer nur Copien von Andern werden, und wären Alle von der Art, ſo würde die Welt ewig auf einer und derſelben Stelle bleiben. Es iſt daher höchſt nöthig und wichtig: die Jugend nicht zum bloſsen Nachahmen anzuhalten (L. 118.). Es giebt ſo manche Dinge, die zur Angewöhnung der Maxime der Nachahmung beitragen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören:

α. Formeln. Dieſes ſind Regeln, deren Ausdruck zum Muſter der Nachahmung dient. Sie ſind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetſte Kopf ſucht daher dergleichen zu erfinden; z. B. die Formel des kategoriſchen Imperativs. S. Formel;

β. Sprüche, Ausſprüche (*dicta*), deren Ausdruck eine groſse Abgemeſſenheit eines prägnan-

ten Sinnes hat, ſo daſs es ſcheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfaſſen. Dergleichen Ausſprüche werden immer von andern entlehnt, denen man eine gewiſſe Unfehlbarkeit zutraut. Und um dieſer Autorität willen dienen ſie zur Regel und zum Geſetz, z. B. lebe der Natur gemäſs (*naturae convenienter vive*). Die Ausſprüche der Bibel heiſsen Sprüche κατ᾽ ἐξοχην;

γ. Sentenzen, ſ. Sentenz.

δ. Kanons (*canones*). Dieſes ſind allgemeine Lehrſprüche, die den Wiſſenſchaften zur Grundlage dienen, und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann ſie noch auf eine ſententiöſe Art ausdrücken, damit ſie deſto mehr gefallen; z. B. *amicus Plato, amicus Socrates, magis amica veritas;* der Perſon Freund, der Sache Feind!

ε. Sprichwörter (*proverbia, proverbes*). Dieſes ſind keine Witzwörter (*bon-mots*), ſondern populäre (gemein gewordene) Regeln (Formeln) des gemeinen Verſtandes oder Ausdrücke zur Bezeichnung der populären Urtheile deſſelben, die durch Nachahmung fortgepflanzt werden und im Munde des Erſten wohl Witzwörter geweſen ſeyn können. Da dergleichen bloſs provinciale Sätze nur dem gemeinen Pöbel, ſtatt des Witzes, zu Sentenzen und Canons dienen, ſo ſind ſie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen (A. 156.). Z. B. ein Sperling in der Hand iſt beſſer, als ein Storch auf dem Dache.

c. Die Neigung, ſ. Neigung (L. 117. ff.).

4. Aus den hier angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbeſondere aus der Nachahmung, entſpringen nun ſo man-

che besondere Vorurtheile. Von diesen führt Kant folgende als die gewöhnlichsten an:

a Vorurtheile des Ansehens. Zu diesen ist zu rechnen:

α. das Vorurtheil des Ansehens der Person. Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugnissen beruhen, unsre Erkenntniss auf das Ansehen anderer Personen bauen, so machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile schuldig. Denn in Sachen dieser Art, da wir nicht alles selbst erfahren und mit unserm eigenen Verstande umfassen können, muss das Ansehen der Person die Grundlage unsrer Vorurtheile seyn. Wenn wir aber das Ansehen Anderer zum Grunde unsers Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunftkenntnisse machen, so nehmen wir diese Erkenntnisse auf blosses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; bei ihnen ist nicht die Frage: wer hat es gesagt? sondern, was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniss von edler Herkunft ist. Aber dennoch ist der Hang zum Ansehen grosser Männer sehr gemein, theils wegen der Eingeschränktheit eigener Einsicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als gross beschrieben wird. Hierzu kommt noch, dass das Ansehen der Person dazu dient, unsrer Eitelkeit auf eine indirecte Weise zu schmeicheln. Hierher gehört das αὐτὸς ἔφα (Er hats gesagt) der Pythagoräer. Die Unterthanen eines mächtigen Despoten sind stolz darauf, dass sie nur alle gleich von ihm behandelt werden. Denn der Geringste kann mit dem Vornehmsten in so fern sich gleicht dünken, als sie beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers Nichts sind. Eben so beurtheilen sich auch die Verehrer eines grossen Mannes als gleich, so fern die Vorzüge, die sie unter einander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des grossen Mannes betrachtet, für un-

bedeutend zu achten sind. Die hochgepriesenen grofsen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Ansehens der Person aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

β. Das Vorurtheil des Ansehens der Menge. Zu diesem Vorurtheil ist hauptsächlich der Pöbel geneigt; weil er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse einer einzelnen Person nicht zu beurtheilen versteht. Darum hält er sich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Voraussetzung, dafs das, was Alle sagen, wohl wahr seyn müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurtheil bei ihm nur auf historische Dinge. In Religionssachen, bei denen er selbst interessirt ist, verläfst er sich auf das Urtheil der Gelehrten. Der Unwissende hat ein Vorurtheil für die Gelehrsamkeit und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verstand. Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wissenschaften schon ziemlich durchgelaufen ist, alle seine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verschaffen: so bekommt er zuletzt ein Mifstrauen gegen die Gelehrsamkeit, insbesondere in Ansehung solcher Speculationen, wo die Begriffe nicht sinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente schwankend sind. Da er aber doch glaubt, der Schlüssel zur Gewifsheit über gewisse Gegenstände müsse irgendwo zu finden seyn, so sucht er ihn nun beim gemeinen Verstande. Allein diese Hoffnung ist sehr trüglich; denn das uncultivirte Vernunftvermögen wird in Absicht auf die Erkenntnifs solcher Dinge gewifs eben so wenig ausrichten. In der Metaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil hier kein Fall *in concreto* kann dargestellt werden. Nur in Ansehung der Moral hat es seine Richtigkeit, dafs nehmlich der gemeine Verstand über Sachen der

Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der ſpeculative; denn in der Moral können nicht nur alle Regeln *in concreto* gegeben werden, ſondern die praktiſche Vernunft offenbart ſich auch überhaupt klärer und richtiger durch das Organ des gemeinen als durch das des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs.

γ. Das Vorurtheil des Anſehens des Zeitalters. Hier iſt

A. das Vorurtheil des Alterthums eins der bedeutendſten. Wir haben zwar allerdings Grund, vom Alterthum günſtig zu urtheilen; aber das iſt nur der Grund zu einer gemäſsigten Achtung. Wir überſchreiten aber nur zu oft dadurch die Grenzen derſelben, daſs wir die Alten zu Schatzmeiſtern der Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem abſoluten erheben, und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. Die Alten ſo übermäſsig ſchätzen, heiſst: den Verſtand in ſeine Kinderjahre zurückführen, und den Gebrauch des ſelbſteignen Talents vernachläſſigen. Auch würden wir uns ſehr irren, wenn wir glaubten, daſs Alle im Alterthum ſo claſſiſch geſchrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen ſind. Da nehmlich die Zeit alles ſichtet, und nur das ſich erhält, was einen innern Werth hat: ſo dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, daſs wir nur die beſten Schriften der Alten beſitzen. Es giebt mehrere Urſachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird. Man verwundert ſich über die Alten, daſs man bei ihnen etwas findet, was man in Rückſicht auf die Zeitumſtände, unter welchen ſie lebten, nicht ſuchte und nun bewundert man ſie. Eine andere Urſache liegt in dem Umſtande, daſs die Kenntniſs von den Alten und dem Alterthume Gelehrſam-

keit und Belesenheit beweiset. Diese erwirbt sich aber immer Achtung, so gemein und unbedeutend auch die Sachen an sich selbst seyn mögen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit. Die Alten haben uns nehmlich die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen; und da scheint es billig zu seyn, ihnen dafür eine besondere Hochschätzung zu beweisen, deren Maass wir aber oft überschreiten. Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neuern nicht aufnehmen kann, preiset auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neuern nicht über ihn erheben können. Das entgegengesetzte von diesem ist.

B. das Vorurtheil der Neuheit. Zuweilen fiel das Ansehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunsten desselben. Dies war insbesondere der Fall im Anfange des vorigen Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neuern schlug. Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, dass wir in die Neuern mehr Zutrauen setzen, als in die Alten. Aber dieses Urtheil hat auch nur Grund als ein blosses vorläufiges Urtheil; machen wir es zu einem bestimmenden, so wird es Vorurtheil. Prüfet alles, und das Gute behaltet.

b. Vorurtheil aus Eigenliebe oder logischem Egoismus. Es ist dasjenige Vorurtheil, nach welchem man die Uebereinstimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kennzeichen der Wahrheit hält. Sie sind den Vorurtheilen des Ansehens entgegengesetzt, da sie sich in einer gewissen Vorliebe für das äussern, was ein Product des eigenen Verstandes ist, z. B. des eigenen Lehrgebäudes (L. 120. ff.).

5. Ob es gut und rathſam ſey, Vorurtheile ſtehen zu laſſen, oder zu begünſtigen? Es iſt zum Erſtaunen, daſs in dem letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts dergleichen Fragen von einer Akademie der Wiſſenſchaften noch konnten aufgegeben werden, daſs die Moralität der Begünſtigung der Vorurtheile noch als problematiſch behandelt werden konnte. Jemandes Vorurtheile begünſtigen, heiſst eben ſo viel als Jemanden in guter Abſicht betrügen. Vorurtheile unangetaſtet laſſen, ginge noch an; denn wer kann eines jeden Vorurtheile aufdecken und wegſchaffen! Ob es aber nicht rathſam ſeyn ſollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten, das iſt doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile ſind freilich ſchwer zu bekämpfen, weil ſie ſich ſelbſt verantworten und gleichſam ihre eigenen Richter ſind. Auch ſucht man das Stehenlaſſen der Vorurtheile mit dem Nachtheile der Ausrottung derſelben zu entſchuldigen. Allein man laſſe dieſe Nachtheile nur immer zu, in der Folge werden ſie deſto mehr Gutes bringen (L. 125. f.).

6. Die Vernunft verſtopft die Quelle der Irrthümer, die Vorurtheile, und ſichert hiermit den Verſtand durch die Allgemeinheit der Principien (A. 166.). Dem Vorurtheile des Anſehens muſs man die Maxime des Selbſtdenkens; dem Vorurtheile aus Eigenliebe, die Maxime, ſich (in der Mittheilung mit Menſchen) in die Stelle jedes Andern zu denken, entgegenſetzen. Das erſtere Princip iſt negativ (auf keines Meiſters Worte zu ſchwören), das der zwangsfreien; das zweite poſitiv (ſich den Begriffen Anderer bequemen), das der liberalen Denkungsart. Beide Maximen machen eine dritte möglich: jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken; das Princip der conſequenten (folgerechten) Denkungsart. Hat der Menſch das Vorur-

theil des Anſehens, ſo denken Andere für ihn und er ahmt bloſs nach oder läſst ſich am Gängelbande leiten. Die wichtigſte Revolution in dem Innern des Menſchen iſt daher: der Ausgang aus dieſer ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit, da er es wagt, mit eigenen Füſsen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuſchreiten (A. 167.), ſ. Menſchenverſtand, 12. ff.

W.

Waare,

f. Geld, 2. b.

Wachſen,

f. Syſtem, 2.

Wachsthum

der organiſchen Weſen, *incrementum, croiſſance.* Mit dem Wort Wachsthum benennt man, unter andern, diejenige Wirkung eines organiſchen Weſens, daſs es ſich als Individuum, als einzelnes Ding, ſelbſt erzeugt. So erzeugt ſich ein Baum ſelbſt, ſobald nur der befruchtete Saame zu demſelben in die Erde gelegt iſt. Er entwickelt ſich ſelbſt aus dem Keim und nimmt ſtets an Gröſse in der Länge und Dicke zu; aber dieſe Gröſsenzunahme iſt von jeder andern, die nach mechaniſchen Geſetzen geſchieht, ganz unterſchieden, und einer Zeugung ſeiner ſelbſt gleich zu achten. Die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, verarbeitet dieſes Gewächs vorher zu ſpecifiſch eigenthümlicher Qualität, und bildet ſich weiter aus, vermittelſt eines Stoffs, der ſeiner Miſchung

nach des Baums eignes Product ist. Wenn er nehmlich, was die Bestandtheile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muss, d. h. diese Bestandtheile schon in einem andern Cörper ausser ihm da waren: so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, dass alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus jenen Bestandtheilen solche Producte des Gewächsreichs zu liefern (U. 287. M. II, 802.). Man kann alles Wachsthum, wenn man darunter überhaupt das Zunehmen eines Dinges an Grösse versteht, in zwei Arten eintheilen, in das mechanische (*per oppositionem*), da das Ding äusserlich wächst, d. i. von aussen Theile angesetzt werden, wie z. B. die Steine wachsen; und in das chemische (*per intussusceptionem*), da das Ding innerlich wächst. Die letztere ist die Art, wie die organischen Cörper wachsen, und die eben erklärt worden ist. S. auch System, 2.

2. Bei diesem Wachsthum hängt die Erhaltung des einen Theils eines solchen organischen Wesens von der Erhaltung des andern Theils wechselsweise ab. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und eben so das Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder jedes Blatt als bloss auf diesem gepfropft oder oculirt ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig und sein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Zu den wundersamsten Eigenschaften organisirter Wesen in dieser Rücksicht gehört auch die Selbsthülfe der Natur in diesen Wesen bei ihrer Verletzung durch Reproduc-

tion und die Misgeburten oder Misgestalten im Wachsthum (U. 288. M. II, 803.).

Wahn,

ist die Täuschung, die blosse Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten (R. 256. *)). So ist bei einem kargen Reichen der geizende Wahn die Täuschung, dass er die blosse Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichthümer bedienen zu können, für eben so befriedigend hält, als wenn er sich derselben wirklich bediente, und sich nun darum derselben niemals bedient. Der Ehrenwahn ist die Täuschung, Andrer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äussere Vorstellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, ihrer Achtung selbst gleichzuschätzen. Titel- und Ordenssucht ist die Täuschung, die äusseren Vorstellungen eines Vorzugs vor Andern für diesen Vorzug selbst zu halten. S. Ehrenwahn. Vom Religionswahn s. Satzung, 2. u. Kirchenglaube, 3.; vom Wahnglauben, s. Glaube an Geheimnisse, Gnadenmittel und Wunder, 9. von den Leidenschaften des Wahns, s. Leidenschaft, S. 874.

2. Der Wahn kann auch eine Triebfeder der Begierden seyn und ist dann die innere praktische Täuschung, das Subjective in der Bewegursache für objectiv zu halten. Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregung der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im blossen Geniessen das Gefühl des Lebens gar einbüsse. Zu diesem Zwecke hat sie sehr weise und wohlthätig dem von Natur faulen Menschen (d. i. der ungern ein Geschäft unternimmt) mit eingebildeten

Gegenſtänden (Ehre, Gewalt, Geld) genug zu ſchaffen gemacht und mit Nichtsthun viel zu thun gegeben. Das Intereſſe, welches der Menſch an dieſen Gegenſtänden nimmt, iſt ein Intereſſe des bloſsen Wahns; denn die Natur iſt es, die hier mit dem Menſchen ſpielt und ihn zu ſeinem Zwecke ſpornt; indeſſen daſs ſich der Menſch überredet, er habe ſich ſelbſt (objectiv) einen eigenen Zweck geſetzt (A. 240. f.).

3. Dieſe Neigungen des Wahns können im höchſten Grade leidenſchaftlich werden, vornehmlich wenn ſie auf einen Wettſtreit der Menſchen angelegt ſind. So ſind die Spiele des Knaben z. B. im Ballſchlagen ſchon mit Ehrenwahn verbunden. Das Schach- und Kartenſpiel des Mannes iſt auf einen Wettſtreit des Verſtandes oder auf Gewinn angelegt. Der Bürger, der in öffentlichen Geſellſchaften mit Faro oder Würfeln ſein Glück verſucht, wird eben ſo, wie der Ballſpielende Knabe und der Schachſpieler, ohne ſichs bewuſst zu ſeyn, von der weiſern Natur zu Wagſtücken angeſpornt, ſeine Kräfte im Streit mit Andern zu verſuchen; eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Bei allen dieſen Streitern verſchwiſtert ſich das Wohlbefinden während der Erregung mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahns, und eben darum paſſen die von ihnen gewählten Mittel ſchlecht zu ihrem Zweck (Ehre oder Gewinn) (A. 241.).

4. Neigungen des Wahns machen den ſchwachen Menſchen abergläubiſch und den Abergläubigen ſchwach, d. i. geneigt, von Umſtänden, die keine Natururſachen (etwas zu fürchten oder zu hoffen) ſeyn können, dennoch intereſſante Wirkungen zu erwarten. Jäger, Fiſcher, auch Spieler (vornehmlich in Lotterien) ſind abergläubiſch, und der Wahn, die Stim-

mung des innern Sinnes (das Subjective) für Erkenntniſs der Sache ſelbſt (das Objective) zu nehmen, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich (A. 242.).

5. Abergläubiſcher Wahn, ſ. Aberglaube, 3. IV.

6. Geizender Wahn, ſ. Wahn, 1.

7. Praktiſcher Wahn; das Bewuſstſeyn des Beſitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, ehe man ſich jenes bedient hat, folglich der Beſitz des Zwecks bloſs in der Vorſtellung, weil man das Mittel dazu beſitzt. Derjenige hat alſo einen praktiſchen Wahn, der ſich mit dem Beſitze eines Mittels zu irgend einem Zwecke begnügt, gleich als ob dieſes Mittel ſtatt des Beſitzes des Zwecks gelten könne. Ein ſolcher Wahn iſt z. B. der geizende, auch der Religionswahn, ſ. Wahn, 1.

8. Schwärmeriſcher Wahn, ſ. Schwärmerei, 7.

Wahnſinn,

ſ. Verrückung. In Anſehung der Sinnenvorſtellung iſt die Gemüthsſtörung entweder Unſinnigkeit oder Wahnſinn. Wahnſinn mit Affect iſt Tollheit, welche oft original, dabei aber unwillkührlich anwandelnd ſeyn kann und alsdann, wie der Dichteranfall (*furos poeticus*) an das Genie gränzt (A. 124. f.).

Wahnwitz,

f. Verrückung. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft ist die Gemüthsstörung Wahnwitz, als Verkehrtheit der Vernunft, Aberwitz (A. 124.).

Wahr,

verum, vrai. Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntnisses, ja die wesentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit desselben, ist, dass es wahr sei. Eine Erkenntniss, sagt man, ist wahr, wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt. Diess ist die Namenerklärung oder Worterklärung von wahr (L. 69.).

2. Es soll also mein Erkenntniss, um als wahr zu gelten, mit dem Gegenstande übereinstimmen. Nun kann ich aber den Gegenstand nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch dass ich es erkenne. Die Erkenntniss soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit derselben noch lange nicht hinreichend ist. Der Gegenstand ist nehmlich ausser mir und die Erkenntniss in mir. Daher kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniss vom Gegenstande mit meiner Erkenntniss vom Gegenstande übereinstimme. Einen solchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Dialele *). Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten,

*) So muss es auch C. 82. statt Dialexe heissen.

es verhalte ſich mit jener Erklärung der Wahrheit eben ſo, wie wenn Jemand vor Gericht eine Ausſage thue und ſich dabei auf einen unbekannten Zeugen berufe, der aber wieder ſeine Ehrlichkeit durch Berufung auf die Ehrlichkeit deſſen documentiren wolle, der ihn zum Zeugen aufgerufen habe. Die Beſchuldigung war allerdings gegründet. Nur iſt die Auflöſung der gedachten Aufgabe ſchlechthin und für jeden Menſchen unmöglich (L. 69. f.).

3. Man hat immer von den Logikern zu wiſſen verlangt: welches das ſichere und allgemeine und in der Anwendung brauchbare Kriterium oder Kennzeichen der Wahrheit ſei, d. h. man hat von denen, welche die Regeln lehrten, nach welchen der menſchliche Verſtand überhaupt über jeden Gegenſtand denkt, verlangt: ſie ſollten ein Merkmahl angeben, woran man ſogleich wiſſen könne, ob ein Gedanke wahr oder falſch ſei (C. 82. M. I. 92.)? Denn das ſoll die Frage: Was iſt Wahrheit? bedeuten. Es iſt aber ein nöthiger Beweis der Einſicht, zu wiſſen, was man vernünftiger Weiſe fragen ſollte (C. 82. f. M. I, 93.). Denn wenn der Inhalt der Frage ſich ſelbſt widerſpräche, ſo wüſste der Fragende eigentlich nicht, was er wollte. Denn jene wichtige Frage nehmlich entſcheiden zu können, müſſen wir das, was in unſerm Erkenntniſſe zur Materie deſſelben gehört und auf den Gegenſtand ſich bezieht, von der bloſsen Form einer Erkenntniſs überhaupt wohl unterſcheiden (L. 70. f.).

4. Dieſer Unterſchied zwiſchen der objectiven, materialen, und der ſubjectiven, formalen, Beziehung in unſerm Erkenntniſſe, löſet die obige allgemeine Frage in die zwei beſondern auf:

a. giebt es ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit? und

b. giebt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ſollte man nicht verlangen; denn es iſt nicht möglich; es iſt ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend. Nehmlich 1. als ein allgemeines für alle Gegenſtände überhaupt gültiges Kennzeichen müſste es von allem Unterſchiede derſelben völlig abſtrahiren; denn es müſste an jeder wahren Erkenntniſs zu finden ſeyn; und 2. doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf dieſen Unterſchied gehen, und folglich jedem Gegenſtand eigenthümlich ſeyn; denn es ſoll eben beſtimmen helfen, ob ein Erkenntniſs gerade mit demjenigen Gegenſtande, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Gegenſtande überhaupt (womit eigentlich gar nichts geſagt wäre) übereinſtimme. Die materiale Wahrheit muſs in der Uebereinſtimmung einer Erkenntniſs mit einem beſtimmten Gegenſtande beſtehen. Hier haben wir alſo offenbar einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff. Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, iſt demnach ungereimt (L. 71. f. C. 83. M. I. 94.).

5. Ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit kann es hingegen geben. Denn die formale Wahrheit beſteht lediglich in der Zuſammenſtimmung der Erkenntniſs mit ſich ſelbſt bei gänzlicher Abſtraction von allen Gegenſtänden insgeſammt und von allem Unterſchiede derſelben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit ſind demnach nichts anders als allgemeine logiſche Merkmahle der Uebereinſtimmung der Erkenntniſs mit ſich ſelbſt

oder (welches einerlei ist) mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Diese allgemeinen formalen Kriterien sind zwar freilich zur objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die *conditio sine qua non* derselben anzusehen. Denn vor der Frage: ob die Erkenntniss mit dem Gegenstande zusammenstimme, muss die Frage vorhergehen, ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und diess ist Sache der Logik. S. Elementarlogik, 7. Die formalen Kriterien der Wahrheit sind:

a. der Satz des Widerspruchs;

b. der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den erstern ist die logische Möglichkeit, durch den letztern die logische Wirklichkeit eines Erkenntnisses bestimmt. Zur logischen Wahrheit eines Erkenntnisses gehört nehmlich:

a. dass es logisch möglich sey, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ: was sich nicht widerspricht kann wahr seyn;

b. dass es logisch gegründet sei, d. h. dass es Gründe habe und dass es nicht falsche Folgen habe. Dieses Kennzeichen der äusserlichen logischen Wahrheit oder der Rationalität des Erkenntnisses ist positiv (L. 72. f.).

6. In Ansehung des logisch Gegründeten gelten folgende Regeln:

a. Aus der Wahrheit der Folge lässt sich auf die Wahrheit des Erkenntnisses als Grun-

desschliessen, aber nur negativ; denn wenn der Grund wahr wäre, so müsste die Folge auch wahr seyn. Allein darum, dass keine falsche Folge aus einem Erkenntnisse fliesst, ist sie noch nicht wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehn. Z. B. Jeder Mensch ist ein Stein; nun ist jeder Stein eine Substanz; also ist jeder Mensch eine Substanz.

b. Wenn alle Folgen eines Erkenntnisses wahr sind: so ist das Erkentniss auch wahr; denn wäre nur etwas Falsches im Erkenntnisse, so müsste auch eine falsche Folge statt finden. Aber nur aus dem Inbegriff aller Folgen allein kann man auf einen bestimmten Grund aller Folgen schliessen, dass dieser der wahre sey (L. 73. f.).

7. Die Schlussart von der Falschheit der Folge auf die Falschheit des Grundes, nach welcher die Folge also nur ein negativ und indirect zureichendes Kriterium der Wahrheit eines Erkenntnisses seyn kann, heisst in der Logik die apagogische Schlussart (*modus tollens*). Dieses Verfahren hat den Vortheil, dass ich aus einem Erkenntnisse nur Eine falsche Folge herleiten darf, um seine Falschheit zu beweisen. Um z. B. darzuthun, dass die Erde nicht platt sei, ist es genug, zu zeigen, dass alsdann der Palarstern nie untergehen könnte. Die Schlussart von der Wahrheit aller Folgen auf die Wahrheit des Grundes, nach welcher die Folge ein positiv und direct zureichendes Kriterium der Wahrheit eines Erkenntnisses ist, heisst in der Logik die directe Schlussart (*modus ponens*). Bei ihr tritt die Schwierigkeit ein, dass sich die Allheit der Folgen nicht apodiktisch erkennen läst. Man wird daher durch diese Schlussart nur zu Hypothesen geführt und setzt voraus: dass da, wo viele Folgen wahr sind, die übrigen alle auch wahr seyn mögen (L. 74. f.).

8. Es giebt alſo **drei** Grundſätze, als **allgemeine bloſs formale** oder **logiſche** Kriterien der **Wahrheit**; dieſe ſind:

a. der **Satz des Widerſpruchs und der Identität** (*principium contradictionis et identitatis*), durch welchen die innere **Möglichkeit** eines Erkenntniſſes für **problematiſche** Urtheile beſtimmt iſt, ſ. **Möglichkeit**, 7. und **Identität**;

b. der **Satz des zureichenden Grundes** (*principium rationis ſufficientis*), auf welchem die logiſche **Wirklichkeit** eines Erkenntniſſes für **aſſertoriſche** Urtheile beruhet, ſ. **Daſeyn**, 2.;

c. der **Satz des ausſchlieſsenden dritten** (*principium excluſi medii inter duo contradictoria*), worauf ſich die logiſche **Nothwendigkeit** eines Erkenntniſſes für **apodiktiſche** Urtheile gründet, ſ. **Oppoſition**, 2., u. **Nothwendigkeit**, 1. (L. 75. f.).

Schwab klagt mit Recht (**Preisſchr.** S. 104. u. 153.) über die **Seichtigkeit** in vielen unſerer philoſophiſchen Lehrbücher der Periode von 1760 bis 1780, und führt als Beiſpiel einer ſolchen Seichtigkeit aus **Baſedows Philalethie** folgende Stelle von dem **Kriterium der Wahrheit** an: „Die Wahrheit iſt derjenige Werth unſerer Gedanken, vermöge deſſen ſie mit feſtſtehendem Beifall müſſen angenommen werden, wenn wir unſerer Glückſeligkeit gemäſs denken wollen." Und S. 93.: „Das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit iſt die Aehnlichkeit unſerer Denkart mit **ſolchen**, bei welchen wir nichtzu zweifeln vermögend ſind, oder bei welchen die Gewohnheit zu zweifeln, wenn ſie möglich wäre, alle Vernunft, Ordnung und Glückſeligkeit aufheben würde." — Und dieſer Schriftſteller wagt

es — zu ſagen: „Der Satz des Widerſpruchs und der Satz der Einſtimmung (Identität) ſind leere Sätze; der Satz des zureichenden Grundes iſt ein ſophiſtiſches Formular!“

9. Das Gegentheil von der Wahrheit iſt die Falſchheit, welche, in ſo fern ſie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heiſst. Ein irriges Urtheil (denn Irrthum ſowohl als Wahrheit iſt nur im Urtheile) iſt ein ſolches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſelt. Wie Wahrheit möglich ſei, das iſt leicht einzuſehen, da hier der Verſtand nach ſeinen weſentlichen Geſetzen handelt. Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verſtandeswidrige Form des Denkens möglich ſei, das iſt ſchwer zu begreifen, ſo wie es überhaupt nicht zu begreifen iſt, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen weſentlichen Geſetzen abweichen könne. Im Verſtande ſelbſt und deſſen weſentlichen Geſetzen können wir alſo den Grund der Irrthümer nicht ſuchen. Er kann auch nicht in den Schranken des Verſtandes liegen, die zwar der Grund der Unwiſſenheit, keinesweges aber des Irrthums ſeyn können. Hätten wir nun keine andere Erkenntniſskraft als den Verſtand, ſo würden wir nie irren. So haben wir aber noch die Sinnlichkeit, und der Entſtehungsgrund alles Irrthums iſt daher einzig und allein der unvermerkte Einfluſs der Sinnlichkeit auf den Verſtand, nehmlich auf das Urtheil; dieſer Einfluſs macht nehmlich, daſs wir im Urtheilen bloſs ſubjective Gründe für objective halten und folglich den bloſsen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſeln. Der Schein macht alſo den Irrthum möglich, durch den Schein getäuſcht verwechſeln wir im Urtheile das bloſs Subjective mit dem Objectiven. S. Schein. (L. 76. f.)

10. Der Verſtand läſst oft das, was nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit wahr iſt, für wahr nach ſeinen eigenen Geſetzen gelten. In jedem irrigen Urtheile muſs übrigens immer etwas Wahres liegen (L. 78.). Noch iſt zu bemerken, daſs die Aufdeckung und Auflöſung des Scheins ein weit gröſseres Verdienſt um die Wahrheit iſt, als die directe Widerlegung der Irrthümer ſelbſt (L. 81.).

Kant Logik, Einleitung, VII. S. 69. ff.

Wahrheit,

veritas, verité. S. Wahr und Kategorie, 24. b.

1. Empiriſche Wahrheit (*veritas empirica, verité empirique*), was nach Geſetzen der Sinnlichkeit und des Verſtandes zuſammen Wahrheit iſt, oder auch, die objective Gültigkeit der Erfahrungsurtheile, ſ. Erfahrungsurtheil.

2. Ewige Wahrheit (*veritas aeterna, verité éternelle*), eine ſolche Wahrheit, die nicht von der Erfahrung abhängt (welche zu irgend einer Zeit angeſtellt werden muſs), und alſo auf gar keine Zeitbedingung beſchränkt, d. i. *a priori* als Wahrheit erkennbar iſt (E. 94. f.); z. B. alle Cörper ſind ausgedehnt.

3. Nothwendige Wahrheit (*veritas neceſſaria, verité néceſſaire*), iſt ganz identiſch mit ewiger Wahrheit, es iſt nehmlich eine ſolche Wahrheit, deren Gegentheil gar nicht möglich iſt, weil ſie *a priori* als Wahrheit erkennbar iſt, folglich auch nicht, wie eine empiriſche Wahrheit von der Zeit abhängt (E. 94. f.).

4. Transſcendentale Wahrheit (*veritas*

transſcendentalis, verité transcendentale), die allgemeine Beziehung auf mögliche Erfahrung (C. 185.); z. B. daſs alles, was geſchieht, eine Urſache haben muſs, iſt eine transſcendentale Wahrheit, denn ohne ſie iſt keine Erfahrung und kein Erfahrungsgegenſtand möglich. Die transſcendentale Wahrheit geht in der Vernunft vor aller empiriſchen Wahrheit, als einer der Gründe derſelben her, und macht ſie möglich (C. 185. M. I, 210.); man kann ſie auch durch: die objective Gültigkeit oder Realität der transſcendentalen Begriffe und Urtheile, erklären (C. 269.), ſ. Möglichkeit, 8. Die Sätze des Widerſpruchs und des Grundes ſind alſo nicht, wie Reuſch will (*Metaph.* §. 110.) Kriterien der transſcendentalen, ſondern bloſs der logiſchen Wahrheit. Die transſcendentale Wahrheit iſt nur durch Kritik des Erkenntniſsvermögens auszumachen.

Wahrnehmung,

Perception, *perceptio, perception.* S. Perception. Den Namen der Wahrnehmung führt das Bewuſstſeyn einer empiriſchen Anſchauung (E. 59.). Vorſtellung, Wahrnehmung und Gedanke ſind keinesweges Synonymen, ob ſie gleich ſonſt nicht ſelten als gleichbedeutend gebraucht werden. Die empiriſche Anſchauung iſt eine Vorſtellung, aber ich habe nur dann eine Wahrnehmung, wenn die Vorſtellung mit Bewuſstſeyn verknüpft iſt. Wir alle haben z. B., wenn wir den Mond anſehen, ſowohl wie Schröter, die empiriſche Anſchauung der Gegenſtände im Mond, die er für Kunſtwerke hält. Er aber hat durch ſeine Teleſkope die Wahrnehmung derſelben, und daſs er ſie für Kunſtwerke hält, ſind ſeine Gedanken darüber. Wir haben alſo nicht bloſs, wie Reuſch meint (*Metaph.* §. 317.), die Wahr-

nehmung äusserer Gegenstände, sondern auch derer, die in der Seele sind, oder der innern Anschauungen, z. B. der Bilder der blossen Einbildungskraft.

2. Da nun das Empirische einer Anschauung in der Empfindung besteht, und diese das Bewusstseyn der Anschauung möglich macht, so nennt Kant auch die mit Empfindung begleitete Vorstellung selbst Wahrnehmung (C. 147.). Wir haben allerdings die empirische Anschauung der kleinern Gegenstände auf dem Monde, wenn wir ihn ansehen. Allein die Lichtstrahlen, die sie uns zusenden, wirken, so lange wir diese Strahlen nicht durch ein scharfes Teleskop mehr ausbreiten, eine Empfindung durch unsern Sinn des Gesichts, die zu viel enthält, als dass wir sie in Theilempfindungen zerlegen und so alle die empirischen Anschauungen, die darin liegen, zum Bewusstseyn bringen könnten (A. 17.). Kant versteht daher offenbar unter Wahrnehmung eine Vorstellung, die mit einer solchen Empfindung begleitet ist, welche zum Bewusstseyn der Vorstellung zureicht, d. h. eine mit Bewusstseyn verknüpfte empirische Anschauung.

3. So erklärt auch Schultz (Prüfung I, 93.) die Wahrnehmung durch: die mit Bewusstseyn verknüpfte Empfindungsvorstellung; welches voraussetzt, dass wir Empfindungsvorstellungen, d. i. empirische Anschauungen haben können, die nicht mit Bewusstseyn verknüpft, und folglich keine Wahrnehmungen sind. Empfindung ist die Wirkung des Afficirtwerdens der Sinnlichkeit; eine Vorstellung, die Empfindung enthält, heisst empirisch; bezieht sich die Empfindung nicht auf das empfindende Subject, sondern auf einen Gegenstand, so heisst die Vorstellung empirische Anschauung; ist nun die Empfindung in derselben, und

folglich auch die empirische Anschauung mit Bewusstseyn verknüpft, so heisst sie Wahrnehmung (Schultz Prüfung, II, 277.).

4. Wir sehen hieraus, dass zu den Empfindungsvorstellungen noch ein Act hinzukommen muss, wenn sie Wahrnehmungen werden sollen. Dieser Act ist die Apprehension oder Auffassung der Empfindungsvorstellung; der aber freilich der Spontaneität des Verstandes auch möglich seyn muss (A. 4.). Wenn man einem Kinde von vier Tagen einen glänzenden Gegenstand vor die Augen hält, so erhält es gewiss Empfindungsvorstellungen. Allein es ist diesem Kinde noch nicht möglich, sie aufzufassen. Sobald es aber dem glänzenden Gegenstande mit den Augen zu folgen anhebt, so ist der rohe Anfang des Auffassens da, die Spontaneität des Verstandes hat ihren Anfang genommen, es entstehen die ersten Wahrnehmungen, woraus zuletzt, wenn sie vermittelst des Verstandes durch Merkmahle bestimmt werden (s. Daseyn, 12.), Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, d. i. Erfahrung wird. S. Empfindung, 6. Erfahrung und Erscheinung, 3.

5. Man kann die Wahrnehmung den zweiten Grad der Erkenntniss nennen; dann ist die Vorstellung der erste Grad derselben, die Kenntniss aber der dritte Grad. Die Kenntniss besteht nehmlich in der Vorstellung der Einerleiheit oder Verschiedenheit eines Dinges mit andern, durch Vergleichung derselben. Erst der vierte Grad ist das eigentliche Erkennen, oder das Kennen mit Bewusstseyn. Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht. Die folgenden drei Grade sind das Verstehen, das Einsehen und das Begreifen, d. i. das Erkennen durch den Verstand, durch die Vernunft und ein solches Erkennen durch

die Vernunft, daſs es zu unſrer Abſicht hinreichend iſt (L. 96. f.).

Wahrnehmungsurtheil,

iudicium perceptivum, jugement de perception. Das Wahrnehmungsurtheil unterſcheidet ſich vom Erfahrungsurtheil dadurch, daſs es bloſs ſubjectiv iſt; dahingegen das Erfahrungsurtheil ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen iſt. Ein Urtheil aus bloſsen Wahrnehmungen ſagt die Vorſtellungen, als Wahrnehmungen, aus; z. B. ich nehme an einem Thurm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber darum noch nicht ſagen: er iſt roth; denn dieſes wäre ein Erfahrungsurtheil (L. 176. f.). S. Erfahrungsurtheil.

Wahrſagergabe,

Divinationsvermögen, *facultas divinatrix, faculté de deviner.* Unter dieſem Namen verſteht man die Gabe, das Künftige, den bekannten Erfahrungsgeſetzen entgegen oder widernatürlich, vorherzuſehen. Uneigentlich wird jede ſcharfſinnige Errathung des Künftigen Divination genannt, allein dieſs geſchieht nach Erfahrungsgeſetzen und iſt natürlich. Das eigentliche Divinationsvermögen aber iſt die Gabe der Eingebung einer von der Natur unterſchiedenen (alſo übernatürlichen) Urſache und eine Fähigkeit, die von dem Einfluſſe eines Gottes herzurühren ſcheint (A. 101.).

2. Wenn es von Jemand heiſst: er wahrſagt dieſes oder jenes Schickſal, ſo kann dieſes eine ganz natürliche Geſchicklichkeit anzeigen;

von dem aber, der hierin eine übernatürliche Einſicht vorgiebt, muſs es heiſsen, er wahrſagert, wie die Zigeuner von Hinduiſcher Abſtammung, die das Wahrſagen aus der Hand, Planetenleſen nennen. Hierher gehören die Aſtrologen und Schatzgräber, denen ſich auch die Goldmacher anſchlieſsen, über welche alle im Griechiſchen Alterthum die Pythia, zu unſerer Zeit aber der lumpigte ſibiriſche Schaman hervorragt. Die Wahrſagungen der Auſpizen und Haruſpizen der Römer hatten nicht ſowohl die Entdeckung des Verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem ſie ſich ihrer Religion gemäſs zu fügen hätten, zur Abſicht. Daſs die Poeten ſich auch für begeiſtert (oder beſeſſen) und für wahrſagend (*vates*) gehalten und in ihren dichteriſchen Anwandlungen (*furor poeticus*) ſich der Eingebungen berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden: daſs der Dichter den günſtigen Augenblick ſeiner ihn anwandelnden innern Sinnenſtimmung haſchen muſs, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von ſelbſt zuſtrömen; daher man dem Genie ſtets eine gewiſſe Doſis von Tollheit zugeſchrieben hat. Hierauf gründet ſich auch der Glaube an Orakelſprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichſam durch Eingebung getriebener) Dichter (*ſortes Virgilianae*) vermuthet wurden, ein dem Schatzkäſtlein der neuern Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung Sibylliniſcher Bücher, die den Römern das Staatsſchickſal vorherverkündigt haben ſollen und deren ſie durch übelangewandte Knickerei verluſtig geworden ſind (A. 101. ff.).

3. Alle Weiſſagungen oder eigentliche Divinationen, die ein unablenkbares Schickſal eines Volks vorherverkündigen, was doch von

ihm ſelbſt verſchuldet ſeyn ſoll, haben etwas Ungereimtes an ſich. Denn, weil das Volk dieſs Schickſal ſelbſt verſchuldet haben ſoll, ſo ſoll es durch ſeine freie Willkühr herbeigeführt werden, es ſoll ihm aber doch nicht entgehen können, und folglich iſt das Vorherwiſſen ihm unnütz, und ſo wird in dieſem unbedingten Verhängniſs (*abſolutum decretum*) ein Freiheitsmechanismus gedacht, wovon der Begriff ſich ſelbſt widerſpricht. Denn das Schickſal wird durch die freie Willkühr des Volks herbeigeführt, und müſste alſo ausbleiben, wenn das Volk anders handelte. Es kann aber nicht ausbleiben, weil dieſs Schickſal unablenkbar iſt, folglich auch das Volk nicht anders handeln konnte (A. 103.).

4. Das Aeuſserſte der Ungereimtheit im Wahrſagen iſt wohl dieſs, daſs ein Verrückter für einen Seher (unſichtbarer Dinge) gehalten wird; und der arme Seelenkranke (oder auch nur Epileptiſche) für einen Energumenen (Beſeſſenen) gilt, der bei den Griechen ein Mantis, deſſen Ausleger aber Prophet hieſs. Alle Thorheit muſs erſchöpft werden, um das Künftige, deſſen Vorausſehung uns ſo ſehr intereſſirt, mit Ueberſpringung aller durch Erfahrung dahin führender Stufen, in unſern Beſitz zu bringen (A. 103.).

5. Die Aſtronomie iſt die ſicherſte und in die gröſste Weite hinaus erſtreckte Wahrſagungswiſſenſchaft. Sie kündigt die Umwälzungen der Himmelscörper ins Unendliche vorher; aber das hat doch nicht hindern können, daſs ſich nicht bald eine Myſtik hinzugeſellt hätte, welche die Begebenheiten von gewiſſen Zahlen abhängig machen wollte, und ſo die Chronologie in eine Fabel verwandelte. Die Vernunft verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten abhängig zu machen (A. 103. f.); die Myſtik aber, die man der Aſtronomie zuſetzte, hat ins Wahrſagen gepfu-

ſchert, das heiſst, ohne Kenntniſs und Ehrlichkeit gewahrſagt (gewahrſagert) (F. 131.*)).

Kant Anthropologie. §. 26. C. S. 101. ff.

Deſſ. Streit der Facultäten, II. Abſchn. I. S. 131. *).

Wahrſcheinlichkeit,

probabilitas, *probabilité*. Erkenntniſs des Wahrſcheinlichen iſt Annäherung zur Gewiſsheit. Die Wahrſcheinlichkeit iſt ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen (ſ. Dialektik, 9.), die aber zu den zureichenden ein gröſseres Verhältniſs haben, als die Gründe des Gegentheils (L. 126.), ſ. Beweis, 3. c. Man muſs die Wahrſcheinlichkeit (*probabilitas*) nicht mit der Scheinbarkeit (*veriſimilitudo*) verwechſeln, ſ. Scheinbarkeit. Daſs Erdbeben und Vulcane durch ein unterirdiſches Feuer entſtehen, iſt wahrſcheinlich; denn man hat ſtets Feuer dabei wahrgenommen, und Lemery hat dieſe Erklärung durch ſeinen künſtlichen Vulcan und Werner durch viele Umſtände noch wahrſcheinlicher gemacht, auch laſſen ſich alle Phänomene der Vulcane und der mit ihnen offenbar verwandten Erdbeben daraus vollkommen hinreichend erklären. Daſs der Urſprung der thieriſchen Wärme in der Bewegung des Bluts und in dem dadurch entſtehenden Reiben zu finden ſei, iſt ſcheinbar, weil die Bewegung ſtets mehr Wärme erzeugt; allein es iſt nicht wahrſcheinlich, weil das Waſſer mit weit gröſserer Geſchwindigkeit und ſtärkerer Reibung als das Blut durch feſte Canäle getrieben wird, und ſich doch nicht erwärmt. Man hat viel von einer Logik der Wahrſcheinlichkeit (*logica probabilium*) geredet, allein dieſe iſt nicht möglich. Denn da ſich das Verhältniſs der

unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematiſch erwegen läſst: ſo helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeinen Regeln der Wahrſcheinlichkeit geben, auſser daſs der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, ſondern ein Grund der Einſtimmung ſeyn müſſe im Gegenſtande; imgleichen, daſs, wenn von zwei entgegengeſetzten Seiten in gleicher Menge und in gleichem Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit ſei. Was die Rechnung des Wahrſcheinlichen (*calculus probabilium*) in der Arithmetik betrifft, ſo enthält ſie nicht wahrſcheinliche, ſondern ganz gewiſſe Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewiſſer Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäſs zutreffen müſſen, ob dieſe gleich in Anſehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug beſtimmt iſt (Pr. 196.). Die Wahrſcheinlichkeit iſt eine bloſse Annäherung zur Gewiſsheit. Dieſes iſt nun insbeſondere auch der Fall mit den Hypotheſen, durch die wir nie zu einer apodiktiſchen Gewiſsheit, ſondern immer nur zu einem bald gröſsern bald geringern Grade der Wahrſcheinlichkeit in unſerm Erkenntniſſe gelangen können. Die Wahrſcheinlichkeit einer Hypotheſe kann wachſen und zu einem Analogon der Gewiſsheit ſich erheben. Müſſen wir aber bei einer Hypotheſe ſchon mehrere andere zu Hülfe nehmen, ſo verliert ſie dadurch ſehr viel von ihrer Wahrſcheinlichkeit; denn je mehr Folgen ſich aus einer Hypotheſe ableiten laſſen, um ſo wahrſcheinlicher iſt ſie (L. 126. ff.).

Kant Logik, Einleitung, X. S. 126. ff.

Wandelbares.

Das Wandelbare ſind die Accidenzen oder Beſtimmungen der Subſtanzen, weil ſie einem beſtändigen Wechſel unterworfen ſind, indem einige aufhören oder vergehen, andere anheben oder entſtehen. Man muſs es nicht mit dem Veränderlichen verwechſeln, denn das Veränderliche iſt die Subſtanz, deren Accidenzen oder Beſtimmungen wechſeln. Die Veränderung der Subſtanz beſteht in dem Wechſel der Accidenzen, welche um dieſes Wechſels willen wandelbar heiſsen. Dieſe Wandelbarkeit macht ihr Weſen aus, ſo wie die Beharrlichkeit das Weſen der Subſtanz (C. 231.).

Warnendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, 10.

Wechſel,

ſ. Accidenz, 5. Veränderung und Wandelbares.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie (Ermattung der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Zuſtand), und die Sinnenempfindung wird geſchwächt. Abwechſelung friſcht ſie auf; ſo wie eine in ebendemſelben Tone, es ſei geſchrieene oder mit gemäſsigter, aber gleichförmiger Stimme abgeleſene Predigt die ganze Gemeine in Schlaf bringt. Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben ſtärken das Gemüth; weil die verſchiedenen Organe der Empfindungen einander in ihrer Thätigkeit ablöſen. Sich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil

da ein Muskel (der Beine) mit dem andern in der Ruhe wechſelt, iſt leichter, als ſteif auf einer und derſelben Stelle ſtehen zu bleiben. Wenn das Reiſen bei müſſigen Leuten eine Leere (Atonie) zurückläſst, ſo iſt das die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens (A. 62. f.).

2. Die Natur hat es nun zwar ſchon ſelbſt ſo geordnet, daſs ſich zwiſchen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einſchleicht und ſo das Leben intereſſant macht. Aber abſichtlich ihn beizumiſchen und ſich wehe zu thun der Abwechſelung wegen, iſt abgeſchmackt; denn die Beendigung eines angenehmen Zuſtandes iſt nicht Abwechſelung (A. 65.).

Wechſelbegriffe,

conceptus reciproci, concepts reciproques. Begriffe, die einerlei Sphäre haben (L. 152.); z. B. die Definition und das Definitum müſſen Wechſelbegriffe ſeyn, weil die Definition weder weiter noch enger ſeyn darf, als ihr Definitum (L. 223.).

Wechſelwirkung,

ſ. Gemeinſchaft, dynamiſche.

Weg

in Behandlung der moraliſchen Anlagen unſrer Natur. Der Weg, den man in Behandlung der Natur eingeſchlagen hat, kann uns hier zum Beiſpiel dienen, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Bewunderung des

gestirnten Himmels über uns und eben so des moralischen Gesetzes in uns und Achtung für sie können uns zwar zur Nachforschung reizen, aber sie können den Mangel derselben nicht ersetzen. Die Weltbetrachtung fing mit dem herrlichsten Anblick an und endigte mit der Sterndeutung; die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft der menschlichen Natur an und endigte mit der Schwärmerei. Die Beurtheilung des Weltgebäudes bekam aber eine ganz andere Richtung und einen glücklichern Ausgang, als man anfing, nach einer wohlüberdachten Methode die Vernunft ihren Gang machen zu lassen (*M. II.* 382.). Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äufsernde Kräfte aufgelöset, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf (P. 290. f.).

2. So müssen wir nun auch Beispiele der moralisch-urtheilenden Vernunft nehmen, sie in ihre Elementarbegriffe zergliedern, und eine Scheidung des Empirischen vom Rationalen vornehmen. Die römisch-katholische Kirche hält es z. B. für verdienstlich, aus Religiosität nicht ehelich zu werden (ins Kloster zu gehen), und mehrere Philosophen (Jakob, Benjamin Constant) haben behauptet, es gebe ein Recht, aus Menschenliebe zu lügen (S. IV, 21.). Wenn man nun beide Urtheile in ihre Elementarbegriffe auflöset, so findet sich in dem erstern, als moralischer Maxime, ein Widerspruch; denn der Zweck des Geschlechtstriebes ist die Erhaltung der Art, wenn nun alle Menschen sich das Verdienst des ehelosen Lebens erwerben wollten, wie dieses nothwendig möglich seyn müfste, wenn sie wollten, so würde die Art aus-

sterben, das heisst, eine auf diese Weise religiöse Menschenart ist unmöglich. Nun besteht aber die Religiosität in der Erfüllung der Pflicht aus Achtung für das Gesetz als den Willen Gottes, des Schöpfers der Menschennatur. Die Erhaltung des Menschengeschlechts vermittelst des Geschlechtstriebes ist aber der Wille Gottes nach physischen Gesetzen; folglich würde die Zerstörung des Menschengeschlechts durch Unterdrückung des Geschlechtstriebes nach moralischen Gesetzen, d. i. allgemeinen Regeln für Jeden, der einen freien Willen hat, dem Willen Gottes in der Natur widersprechen. Es könnte also nur noch die wunderliche Vorstellung übrig bleiben, dass der Schöpfer eine Welt hervorgebracht habe, in der einige Menschen nothwendig auf das Verdienst der Ehelosigkeit Verzicht thun müssten, damit andere sich dasselbe erwerben könnten. Die Selbstüberwindung, die es also auch kosten mag, den Naturtrieb aus Liebe Gottes und Jesu zu besiegen, kann also zwar, in der Erfahrung, der Selbstüberwindung aus Pflicht, wenn die Neigung zu etwas Gesetzwidrigen unterdrückt werden soll, analog seyn; selbst der Gesinnung nach, indem man glaubt, etwas Gott wohlgefälliges zu thun, kann es moralisch gut seyn; aber es liegt hier ein Irrthum im Urtheil des Verstandes, über das, was vor Gott verdienstlich ist. Dies ist der Fall mit allen drei Grundnaturtrieben des Menschen, bei denen die römisch-katholische Kirche durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe überhaupt die möglichste Unterdrückung der aus den Grundnaturtrieben entspringenden Naturbedürfnisse mit der Pflicht der Unterdrückung der aus diesen Trieben entspringender gesetzwidrigen Neigungen verwechselt, und so zur Unterdrückung

a. des Erhaltungstriebes das Fasten, besonders aber im Trappistenorden die kärgliche und schlechte Kost,

b. des Geschlechtstriebes die Ehelosigkeit, z. B. der Geistlichen und im Mönchsleben, und

c. des Geselligkeitstriebes, die freiwillige Einsamkeit im Mönchs- und Eremitenleben

ersonnen hat. Was das zweite angeführte Urtheil der moralisch-urtheilenden Vernunft betrifft, so sagt Constant: die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat; welches wohl heissen soll: welcher ein Recht zu fordern hat, dass ihm der Andere die Wahrheit sage. Es ist also die Frage: ob ein Mensch in jedem andern Fall die Befugniss habe, unwahrhaft zu seyn, wenn er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann; und: ob er nicht gar dazu verbunden sei, um etwa eine Missethat zu verhüten. Wahrhaftigkeit in Aussagen ist formale Pflicht (d. i. eine solche, bei der, um zu erkennen, ob sie Pflicht sei, man nicht erst auf den Inhalt oder die Folgen davon sehen darf) des Menschen gegen Jeden, es mag dem, der die Pflicht zu erfüllen hat, oder einem Andern daraus auch noch so grosser Nachtheil erwachsen. Freilich thue ich dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht, wenn ich sie verfälsche; allein ich thue daran überhaupt unrecht. Allein wenn die Falschheit meiner Aussage anch gleich keinem einzelneu Menschen schadet, so schadet sie doch der Menschheit überhaupt, indem sie dem Glauben an Aussagen überhaupt Abbruch thut und die Rechtsquelle unbrauchbar macht. Die Wahrhaftigkeit ist eine Pflicht, die als die Grundlage aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muss. Daher kann die Falschheit in einer Aussage, flösse sie auch aus Menschenliebe her, durch einen Zu-

fall sogar strafbar werden. Wer durch eine falsche Aussage einen mit Mord Umgehenden an der That verhindern will, der ist für alle seine aus der falschen Aussage entspringenden Folgen verantwortlich; wer aber strenge bei der Wahrheit geblieben ist, dem kann, die Folge mag seyn, welche sie wolle, die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben. Gesetzt der Mordsüchtige frage dich, ob sein Feind im Hause sei, und du antwortest, nach deinem besten Wissen oder ehrlicherweise, Ja: so kann der Mordsüchtige doch noch durch Andere an der That gehindert werden, oder sein Feind kann, dir unbewusst, ausgegangen seyn, und so der That entgehen; geschieht aber die That, so kannst du dafür, dass du die Wahrheit gesagt hast, nicht verantwortlich seyn. Antwortest du aber, gegen dein besseres Wissen oder unehrlicher obwohl gutmüthigerweise, Nein, und der Mörder begegnet seinem Feinde im Weggehen, weil dieser dir unbewusst ausgegangen war, so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden, weil er nicht wäre ermordet worden, wenn du die Wahrheit gesagt hättest und der Mörder über dem Nachsuchen im Hause seinen Feind würde verfehlt haben. Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes, Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu seyn. Der französische Philosoph schied demnach hier nicht gehörig das Empirische, den Schaden, den eine Handlung einem Andern thun kann, vom Rationalen, dem Unrecht, das er dadurch thut, entweder dem Andern selbst, oder der Menschheit überhaupt, und verwechselte beides mit einander, wenn er behauptete, Kant gehe zu weit mit seiner Behauptung: dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragt, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet habe, ein Verbrechen seyn würde. Es ist Zufall, wenn die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Freunde schadet, nicht eine freie, d. i. eine solche That, welche zuge-

rechnet werden kann; der, welcher die Ausſage that, iſt nicht der Urheber des Schadens, ſondern dieſen verurſacht der Zufall. Jeder Menſch hat nicht allein ein Recht, ſondern ſogar die ſtrengſte Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Ausſagen, ſie mag nun ihm ſelbſt oder Andern ſchaden; aber kein Menſch hat ein Recht, von einem Andern zu fordern, daſs er ihm zum Vortheil eine falſche Ausſage thun ſolle, denn das würde ein aller Geſetzmäſsigkeit widerſtreitender Anſpruch ſeyn. Wahrheit iſt alſo kein Beſitzthum, auf welches dem Einen das Recht verwilligt, Andern aber verweigert werden könnte, ſo daſs es ein Grundſatz ſeyn könnte: die Wahrheit iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat; ſondern die Wahrhaftigkeit iſt unbedingte Pflicht, die in allen Verhältniſſen gilt (S. IV, 23. ff.). So führt Wiſſenſchaft zu dem, was Lehrern zur Richtſchnur dienen ſoll, um dem Publicum die Lehren zum Thun einleuchtend zu machen (*M. II*, 383. *P.* 291. *f.*).

Wegſehen,

abſehen, abſtrahiren, ſ. Abſondern. Die Menſchen ſind unglücklich, wenn ſie nicht abſtrahiren können. So könnte ein Freier eine gute Heurath machen, wenn er nur über eine Warze im Geſicht oder eine Zahnlücke ſeiner Geliebten wegſehen könnte. Es iſt nehmlich eine beſondere Unart unſers Attentionsvermögens, daſs wir gerade darauf unwillkührlich unſere Aufmerkſamkeit richten, was fehlerhaft an Andern iſt. Es iſt nicht allein billig, ſondern auch klüglich gehandelt, über das Uebel an Andern und in unſern eigenen Glücksumſtänden wegzuſehen, wenn nur das Hauptſächliche gut iſt; aber dieſe Gemüthsſtärke im Abſtrahiren kann nur durch Uebung erworben werden (A. 11.).

2. Um aus Vorſtellungen Begriffe zu machen, muſs man

a. compariren;

b. reflectiren; und

c. abſtrahiren

können. Dieſe drei logiſchen Operationen des Verſtandes ſind die weſentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Wenn ich z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde ſehe, ſo comparire (vergleiche) ich zuvörderſt dieſe Gegenſtände unter einander, und bemerke, worin ſie von einander verſchieden ſind. Ich reflectire hiernächſt nur auf das, was ſie unter ſich gemein haben. Ich abſtrahire ſodann von der Gröſse, der Figur u. ſ. w. derſelben, d. i. von dem, worin ſie von einander verſchieden ſind und ſo bekomme ich einen Begriff vom Baum (L. 146.).

3. Die Abſtraction iſt nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorſtellungen erzeugt werden können, denn durch ſie kommen gewiſſe Merkmahle nicht hinein in den Begriff; die poſitive iſt die Comparation und Reflexion. Es wird alſo durchs Abſtrahiren kein Begriff erzeugt, ſondern es werden dadurch nur Merkmahle von dem Begriff abgehalten; die Abſtraction vollendet den Begriff nur, indem ſie ihn in ſeine beſtimmten Grenzen einſchliesst. Durch die Abſtraction wird der Begriff der Gröſse, der Figur, u. ſ. w. beſtimmter Bäume, aus dem Begriff des Baums ausgeſchloſſen und dieſer Begriff dadurch begrenzt (L. 147.).

Kant Logik, §. 6. S. 145. ff.

Weh,

ſ. Böſes, 4, f. und Uebel.

Weinen,

flere, plorare, lacrymari, pleurer. Das Weinen iſt, wie das Lachen, ein Affect, durch welchen die Natur die Geſundheit mechaniſch befördert. Es iſt ein mit Schluchzen geſchehendes (convulſiviſches) Einathmen, das mit einem Thränenguſs verbunden iſt (A. 221.); oder die ſchmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal, oder mit andern Menſchen, wegen einer von ihnen erlittenen Beleidigung; die letztere Empfindung iſt Wehmuth (A. 210.).

2. Das Weinen iſt ein ſchmerzlinderndes Mittel, eine Vorſorge der Natur für die Geſundheit, und eine Wittwe, welche die Ergieſsung der Thränen nicht gehindert wiſſen will, ſorgt, ohne es zu wiſſen oder eigentlich zu wollen, für ihre Geſundheit. Ein Zorn würde dieſen Erguſs bald hemmen; obwohl nicht immer Wehmuth, ſondern auch Zorn Weiber und Kinder in Thränen ſetzen kann. Denn das Gefühl ſeiner Ohnmacht gegen ein Uebel, bei einem ſtarken Affect (es ſei des Zorns oder der Traurigkeit), ruft die äuſsern natürlichen Zeichen zum Beiſtande auf. Dieſer Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geſchlechts darf den theilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Thräne im Auge rühren; weil er im erſtern Fall ſich an ſeinem eignen Geſchlecht vergreifen und ſo mit ſeiner Weiblichkeit dem ſchwächern Geſchlecht nicht zum Schutz dienen, im zweiten aber gegen das andere Geſchlecht nicht die Theil-

nehmung beweisen würde, welche ihm seine Männlichkeit zur Pflicht macht, nehmlich dieses in Schutz zu nehmen (A. 221. f.). Lachen ist nehmlich männlich, weinen dagegen weiblich (beim Manne weibisch), und nur die Anwandlung zu Thränen und zwar aus grossmüthiger Theilnehmung am Leiden Andrer, kann dem Mann verziehen werden, dem die Thräne im Auge glänzt, ohne sie in Tropfen fallen zu lassen, noch weniger sie mit Schluchzen zu begleiten und so eine widerwärtige Musik zu machen (A. 210.).

3. Die jungen Leute lieben das tragische Schauspiel mehr, und führen dieses lieber auf (wenn sie ihren Aeltern etwa ein Fest geben wollen); Alte aber lieben das Komische, bis zum Burlesken; die Ursache des erstern ist zum Theil eben dieselbe, als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen; vermuthlich durch einen Instinct der Natur, um ihre Kräfte zu versuchen. Ueberdem bleibt bei dem Leichtsinn der Jugend keine Schwermuth übrig, sondern nur eine angenehme Müdigkeit. Dagegen verwischt sich bei Alten dieser Eindruck nicht so leicht und sie können die Stimmung zum Frohsinn nicht so leicht wieder in sich hervorbringen; ein Harlekin hingegen bewirkt durch seine Einfälle eine wohlthätige Erschütterung ihres Zwergfelles und der Eingeweide (A. 222.).

4. Ein Acteur, der selbst kalt ist, kann durch einen affectirten (gekünstelten) Affect oft mehr rühren, als durch den wahren. Ein ernstlich Verliebter ist in Gegenwart seiner Geliebten verlegen. Wer aber bloss den Verliebten macht und sonst Talent hat, kann den Schein des Liebenden sehr natürlich hervorbringen (A. 224.).

5. Auch bei dem Lachen geschieht eine stossweise (gleichsam convulsivisch) Ausathmung der

Luft, welche durch die heilſame Bewegung des Zwergfells das Gefühl der Lebenskraft stärkt und ſie, wie das Weinen, durch Ergieſsungen von einem Hinderniſs befreiet (man kann nehmlich auch bis zu Thränen lachen, wenn man bis zur Erſchöpfung lacht). Es iſt eine Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören (A. 210. 220.), ſ. Gedankenſpiel, 6. f.

Kant Anthropologie, §. 69. S. 219. ff.

Weiſer,

σοφος, *ſapiens*, *ſage*. Die Stoiker gaben dieſen Namen dem Menſchen, in ſo fern er ein moraliſches Vermögen und die Tugend völlig erreicht habe. Sie ſtellten ſich nehmlich vor, der Menſch könne das oberſte praktiſche Princip ſeines Strebens, die Tugend, in dem Grade, welcher für das reine Geſetz erforderlich iſt, in dieſem Leben völlig erreichen. Sie ſpannten alſo das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hoch, und nahmen etwas an, das aller Menſchenkenntniſs widerſpricht. Zugleich machten ſie dieſen ihren Weiſen, gleich einer Gottheit, im Bewuſstſeyn der Vortreflichkeit ſeiner Perſon, in Abſicht auf ſeine Zufriedenheit, von der Natur ganz unabhängig. Sie ſetzten ihn zwar den Uebeln des Lebens aus, aber ſie unterwarfen ihn denſelben nicht; denn da ſie ihn als frei vom Böſen darſtellten, ſo ſetzten ſie die Glückſeligkeit deſſelben bloſs im Handeln und der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth, und alſo im Bewuſstſeyn der ſittlichen Denkungsart. Sie hatten alſo wohl darin recht, daſs ſie die Tugend zum höchſten Gut des Menſchen machten, aber ſie irrten ſich darin, daſs ſie die Glückſeligkeit gar nicht für ein beſonderes Beſtandſtück des höchſten Guts und für einen

beſonderen Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens wollten gelten laſſen (P. 228. f.).

2. Eine Beſchreibung dieſes Weiſen findet man beim Lipſius (*Manuduct. ad ſtoicam philoſoph. L. II. Diſſ. VIII.* et. *IX.*); unter den neuern in Tiedemanns Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie (3. Theil, 1. Hauptſt. S. 156. ff.). Die Tugendlehre enthält ein aus dem ſittlichen kategoriſchen Imperativ richtig geſchloſſenes Bewuſstſeyn des Vermögens, über ſeine dem Geſetz widerſpenſtige Neigungen Meiſter zu werden; ſo daſs die menſchliche Moralität in ihrer höchſten Stufe doch nichts mehr als Tugend ſeyn kann, ſelbſt wenn ſie ganz rein wäre. Die Tugend iſt rein (lauter), heiſst, ſie iſt völlig frei vom Einfluſſe aller andern Triebfedern, als der der Pflicht. Der Weiſe des Stoikers iſt nun ein Menſch im Beſitz dieſer Tugend, oder vielmehr die dichteriſch perſonificirte Tugend ſelbſt (dem man ſich aber nur ſtets annähern kann) (T. 9.).

Weisheit,

ſapientia, ſageſſe. Eine Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke (C. 385.). Sie iſt eine Idee, das heiſst ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Aber ſie iſt eine Idee der praktiſchen Vernunft, d. i. eine ſolche, die jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil, *in concreto* gegeben werden kann. Eine ſolche praktiſche Idee iſt ſogar die unentbehrliche Bedingung jedes praktiſchen Gebrauchs der Vernunft; obwohl ihre Ausübung jederzeit begrenzt und mangelhaft iſt, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen, alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Da nun die reine Vernunft ſogar in einer ſolchen Idee Cauſalität hat,

das wirklich hervorzubringen, was diese Idee enthält, so ist es nichts geringschätziges, dass die Weisheit eine Idee ist (C. 385.). S. Gut, höchstes, 3. und Kunstweisheit 2. f.

2. Die Weisheit der Stoiker ist von der Heiligkeit der Christen objectiv nicht unterschieden, s. Christenthum, III, 1. Zwischen beiden ist nur der subjective Unterschied, dass der Christ sich die Heiligkeit als etwas denkt, wonach er nur trachten kann; der Stoiker aber die Weisheit als etwas vorstellt, was er ganz vollendet wirklich machen kann. Die Weisheit des Stoikers ist also eine Eigenschaft, die er dem Menschen andichtet, die aber nirgends *in concreto* vollständig zu finden ist. Plutarch sagt daher schon von dem stoischen Weisen: ἐςι δε οὑτως οὐδαμου γης, οὐδε γεγονεν (er ist und war nirgends); und Cicero: *Stoici eam sapientiam interpretantur, quam adhuc nemo mortalis est consecutus* (die Stoiker erklären die Weisheit so, dass sie noch kein Sterblicher erreicht hat); und: *quis sapiens sit aut fuerit, nec ipsos Stoicos solere dicere* (auch selbst die Stoiker pflegen nie zu sagen: wer ein Weiser sei oder gewesen sei). Der Ausdruck Tugend könnte vielleicht besser das Charakterische dieser Schule bezeichnen (P. 21. *) f.).

3. Die Weisheit, so wie sie in 1. erklärt worden ist, kann nun theoretisch oder praktisch betrachtet werden. In theoretischer Rücksicht ist sie die Erkenntniss des höchsten Guts; in praktischer, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut. Alle mögliche Zwecke vereinigen sich nehmlich in der Idee vom Endzweck. Dieser giebt also allen Zwecken nothwendige Einheit. Der Endzweck aller Zwecke ist aber das höchste Gut, welches als Endzweck der theoretischen Vernunft vollkommen erkannt, und als End-

zweck der praktischen Vernunft vollkommen gewollt wird; eine Vernunft also, welche diese Erkenntniss und diesen Willen hat, besitzt die Eigenschaft der Weisheit (P. 235.). S. Menschenverstand, 2. Diese Weisheit wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegen zu handeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte (S. III, 509.).

4. Wir sehen hieraus, dass die Tugend die eigentliche, nehmlich praktische Weisheit genannt werden kann; woraus denn folgt, dass das richtig ist, was in 2 gesagt wurde, dass die Weisheit der Stoiker die praktische ist und Tugend heissen sollte. Denn diese praktische Weisheit macht, dass derjenige Mensch, welcher ihr nachtrachtet, den Endzweck des Daseyns der Menschen zum Endzweck seines Willens macht, s. Tugend, 5. (T. 46. f.). Die Vernunft, welche lehrt, das Moralischgesetzwidrige auszurotten, noch mehr aber wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der menschlichen Weisheit (R. 70.). Zur theoretischen Weisheit gehört Einfalt, im Gegensatz der Künstelei, diese Einfalt, von der man sagt: vollkommene Kunst wird wieder zur Natur; und zu der man nur spät gelangt. Diese Einfalt ist ein Vermögen, durch Ersparung der Mitttel, d. i. ohne Umschweif, zu eben demselben Zweck zu gelangen. Der diese Gabe hat, der Weise, ist, bei seiner Einfalt, gar nicht einfältig, d. i. kein solcher, welchem man nichts beibringen kann, oder der zum Lernen unfähig ist (A. 137.).

5. Es giebt dreierlei Arten von Lehrern, die alle zu unsrer Vollkommenheit beitragen; der eine macht uns geschickt, der andre klug, der dritte weise. Die letzte Stufe, die Weis-

heit, ist gewiss die vollkommenste, wird aber nie erreicht. Die Geschicklichkeit ist auf Sachen, die Klugheit auf Menschen, die Weisheit auf die Moralität gerichtet (Mnscrpt.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. I. Buch. II. Abschn. S. 385.

Weisheitslehre,

s. Gut, höchstes, 3.

Welt,

κοσμος, *mundus*, *monde*. S. Einfache, 8. Diesen Namen führt das Ganze, das kein Theil ist (S. III, § 1.). Unter einem Ganzen werden viele Dinge verstanden, die vermittelst einer Verknüpfung Eins ausmachen. Der Begriff der Welt, in seiner völligen Ausdehnung genommen, muss alles, was wirklich ist, in sich begreifen, und ein Einziges vorstellen. Es kann daher nicht mehrere Dinge geben, die, wenn sie mit denen zusammengenommen werden, welche unter dem Begriff der Welt enthalten sind, noch ein grösseres Ganzes ausmachen sollten, sondern dieser Begriff muss alles erschöpfen, und daher ein solches Ganzes seyn, das nicht ein Theil eines grössern Ganzen ist. In diesem Begriff von der Welt, zu dem wir durch die reine Vernunft gelangen, sind folgende Puncte zu bemerken:

a. Die Materie (im transscendentalen Sinn), d. i. die gegebenen Theile, unter welchen die Verknüpfung statt findet, welche sie in ein Ganzes verwandelt, welche Substanzen seyn müssen. Denn Niemand wird die Accidenzen als Theile

zur Welt, ſondern als Beſtimmungen zum Zuſtand, rechnen.

b. Die Form, oder die Verknüpfung ſelbſt, welche die mannigfaltigen Stücke zu einem Einzigen macht, und in der Coordination der Subſtanzen beſteht; denn nur das Coordinirte ſteht im Verhältniſs zu einander, wie Theile zum Ganzen; es iſt allein wechſelſeitig und deutet auf Gegenſtände von gleicher Beſtimmung (*relatio reciproca et homonyma*), ſo, daſs ein jedes Correlat das andere beſchränkt und zugleich von ihm beſchränkt wird; auch wird dieſe Coordination als real und objectiv gedacht, nicht als ideal und ſubjectiv (auf bloſser Willkühr des Subjects beruhend). Und dieſe weſentliche Form der Welt iſt ewig und unveränderlich und keinem Wechſel unterworfen, und zwar vorerſt aus einem logiſchen Grunde: weil jede Veränderung Identität des Subjects verausſetzt, während die Beſtimmungen einander ſuccediren. Denn zur Identität des Ganzen reicht die Identität der Theile nicht hin, ſondern es wird dazu Identität der charakteriſtiſchen Zuſammenſetzung erfordert. Vorzüglich aber ergiebt ſich eben das aus einem realen Grunde: denn die Natur der Welt iſt von ſich ſelbſt unveränderlich, und es giebt daher in derſelben eine zu ihrer Natur gehörige beſtändige und unveränderliche Form, welche das fortdauernde Princip jeder zufälligen und vorübergehenden Form iſt, die zum Zuſtande der Welt gehört.

c. Die gröſste Vollſtändigkeit (*univerſitas*) eines Ganzen, die in der abſoluten Allheit der Theile beſteht. Dieſe Beſtimmung iſt darum nothwendig, weil ſie es eigentlich iſt, wodurch das Ganze einer Welt von jedem andern Ganzen unterſchieden wird, in welchem zwar Form und Materie gleichfalls vorhanden ſind, dem aber,

da die Materie nicht alles Wirkliche, sondern nur einiges davon in sich begreift, der Name eines Ganzen nur beziehungsweise zukömmt. Hingegen bestehet die Materie des Weltganzen in allem, was wirklich ist, es giebt folglich keine Materie mehr, die noch zu dieser hinzugenommen werden kann, um in der Verbindung ein noch grösseres Ganze auszumachen. Und daher wird dem Begriff einer Welt die reelle Totalität (Allheit) im höchsten Grade zukommen müssen. Zu diesem Begriff reicht es schon hin, dass ein Coordinirtes, als zu Einem gehörig, gedacht werde. (S. III, §. 2. Herz Betrachtungen, S. 19. f. u. 23. ff.).

2. Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen, und deren Bedeutung daher bestimmt und von einander abgegrenzt werden muss. Der Ausdruck Welt bedeutet: das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Grossen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung (C. 446). Eben diese Welt wird aber Natur genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raum oder in der Zeit, um sie als eine Grösse zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Daseyn der Erscheinungen sieht, s. Natur, 6. (C. 446, f. M. I, 499.).

3. Gäbe es mehrere erste Ursachen mit ihren Wirkungen, so wären ihre Producte Welten und nicht Eine Welt. Wenn es wirklich mehrere Welten ausser einander giebt, die nicht mit einander in irgend einer Gemeinschaft stehen, so giebt es mehrere erste und nothwendige Ursachen. Mehrere wirklich verschiedene Welten also sind durch ihren Begriff an sich nicht unmöglich (wie Wolf vermittelst des

Begriffs vom Inbegriff oder Vielem, das er zu einem Ganzen, als solchen, für ausreichend hielt, unrichtig schloss), sondern nur bedingt (nehmlich, wenn es von Allem nur Eine nothwendige Ursache giebt) (S. III, §. 21.).

4. Der Begriff der Welt ist demnach eine Idee, d.h. ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Aber sie ist eine Idee der theoretischen Vernunft, d. i. eine solche, die bloss regulativ ist oder dazu dient, den forschenden Verstand zu leiten und ihm ein ideales Ziel vorzuhalten, oder ihn zu erinnern, dass er mit seinen Forschungen nirgends bis an das Ende eines absoluten Ganzen gekommen sei.

5. Der zu Anfang gegebene Begriff von der Welt ist transscendental. Er enthält nehmlich bloss solche Merkmahle, die aus dem reinen Verstande entspringen, und bis zum Absoluten gesteigert sind. Denn das Ganze oder die Allheit, die Theile oder die Vielheit, sind Verstandesbegriffe. Man kann ihn transscendental auch so erklären: die Welt ist die absolute Totalität des Inbegriffs existirender Dinge (C. 447.). In dieser Erklärung sind lauter Verstandesbegriffe, bis auf den Begriff des absoluten, welcher eben den ganzen Begriff der Welt zu einem Vernunftbegriff oder einer Idee macht.

6. Die metaphysische Erklärung der Welt hingegen ist, dass sie sei: der Inbegriff aller Erscheinungen, s. Freiheit, 6., Kosmologie und Universum.

7. Im populären Sprachgebrauch sagt man: ein Mensch hat Welt, wenn er das, was er

weifs, fo wenig es auch feyn mag, gut anbringen kann. Ein Mann kann fehr gelehrt feyn, hat er aber keine Weltkenntnifs, fo kann er von feiner Gelehrfamkeit keinen vortheilhaften Gebrauch machen. Ein Menfch kennt die Welt, heifst in der populären Sprache, er kennt die Menfchen in allerlei Ständen. Um in diefer Bedeutung die Welt kennen zu lernen, geht der eine auf Reifen, der Andere geht nur aus feinem Familienumgang heraus, und erweitert feinen Umgang bis zu dem Theil der menfchlichen Gefellfchaft, der am meiften cultivirt ift, d. i. zum vornehmen Theil (Mnfcrpt.).

8. Intelligibele Welt, Verftandeswelt, f. Noumen, 3. ff.

9. Moralifche Welt, Reich der Gnaden, Reich Gottes (*regnum gratiae, regne de la grace*). S. Moralifch. Diefe moralifche Welt wird in fo fern blofs als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken), und felbft von allen Hinderniffen der Moralität in derfelben (Schwäche oder Unlauterkeit der menfchlichen Natur) abftrahirt wird. In fo fern ift fie alfo eine blofse, aber doch praktifche Idee, die wirklich ihren Einflufs auf die Sinnenwelt haben kann und foll, um fie diefer Idee foviel als möglich gemäfs zu machen. Die Idee einer moralifchen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn fie auf einen Gegenftand einer intelligibeln Anfchauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), fondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenftand der reinen Vernunft in ihrem praktifchen Gebrauch, und ein *corpus myfticum* (vereinigte Gefellfchaft) der vernünftigen Wefen in ihr, in fo fern deren freie Willkühr unter moralifchen Gefetzen, fowohl mit fich felbft, als mit jedes Andern Freiheit durchgängige

systematische Einheit an sich hat (C. 836.), s. Ideal des höchsten Guts und Reich, 3. ff.

10. Sensibele Welt, Sinnenwelt, Sinnliche Welt, s. Sensitiv und Natur, 11.

11. Sinnenwelt, s. Welt, sensibele.

12. Sinnliche Welt, s. Welt, sensibele. Garve (Ethik des Aristoteles, 1. B. S. 354. ff. 2.) meint: die Absonderung, welche Kant zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt macht, sei willkührlich und unbewiesen. Diese Trennung ist, wie Garve selbst sagt, nicht zuerst von Kant begonnen worden; andere Philosophen hatten sie längst vor ihm gemacht, aber er hat sie am weitesten getrieben. Wodurch sich bei Kant der Begriff von einer übersinnlichen Welt völlig ausgebildet zu haben scheint, ist, nach Garvens ganz richtigem Urtheil, sein theoretisches System von dem Ursprung unserer Erkenntnisse von Dingen an sich, die er aber nicht, wie Garve meint, als wirklich vorhanden annimmt. Garve drückt sich sehr schief aus, wenn er sagt: an die Stelle der Dinge an sich setzt Kant neue Objecte, welche sich die Sinnlichkeit, vereinigt mit dem Verstande, durch die Anschauungen *a priori* der erstern, und durch die Kategorien des letztern (er hat vergessen, was die Hauptsache ist, und aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff) selbst schafft, welche er Erscheinungen nennt (man sehe den Art. Erscheinung, zur Berichtigung dieser Garveschen Vorstellung, nach), da sie sowohl den Inhalt unsrer Erfahrungen, als den Gegenstand und Endzweck (soll wohl heissen Zweck, denn sonst hätte er vergessen, dass das oberste Element des Endzwecks unsers Daseyns die Moralität, und das zweite Element, als Endzweck, nur in einer übersinnlichen Welt, in der wir uns auch die Seligkeit Gottes denken müssen, realisirt werden kann)

unſers Denkens ausmachen. Durch dieſe künſtliche (eigentlich einzig richtige und folglich natürliche) Theorie, fährt Garve fort, ſind in der That in ſeinem Syſtem zwei Welten entſtanden: eine uns gänzlich unbekannte, die Welt der Dinge an ſich; und eine andere, das einzige Feld unſrer Erkenntniſſe, die Welt der Erſcheinungen. Da nun dieſer Unterſchied einmal gemacht (aber nicht willkührlich und unbewieſen, man ſehe: Erſcheinung, Anſchauung, Raum, Kategorie u. ſ. w.), und es ihm dadurch ſo leicht war, Dinge, welche in dieſer Welt unerklärlich ſind, dadurch zu erklären, daſs er ſie in die Region der Dinge an ſich und in dieſe uns ganz unbekannte, aber doch nicht minder (nehmlich moraliſch und zwar zum Handeln, nicht zum Erkennen derſelben,) gewiſs vorhandene Welt hinüberſetzt, — wie er dieſs mit der Freiheit (ſ. Freiheit) und dem Charakter des Menſchen, als eines freien Weſens (Noumens), gehan hat, — da er hierdurch zugleich die Gelegenheit erhielt, ſeine Begriffe von Sittlichkeit, und ſeine Theorie von der Tugend zu beſtätigen: ſo machte er jenen uralten theologiſchen, zum Theil ſcholaſtiſchen, Begriff von den zwei Welten zu dem ſeinigen, und beinahe zu dem Begriff ſeines Zeitalters. Dadurch, fährt Garve fort, wurde nun ganz natürlich alle Rückſicht des ſittlichen und guten Menſchen, der als ſolcher in das Reich des Ueberſinnlichen gehört, auf das Wohlſeyn und die Glückſeligkeit, welche (doch wohl nicht ganz) zu Gegenſtänden der ſinnlichen Welt gehören, und alle Rückſicht der geſetzgebenden Vernunft auf Erfahrungen unmöglich (doch ebenfalls wohl nicht ganz, denn die Tugend ſoll ja in der Sinnenwelt ausgeübt werden). Sein Syſtem wurde gleichſam gerundet und von allen Seiten geſchloſſen; aber, fragt Garve, wurde es dadurch feſter und gewiſſer, ſo lange jener Grundunterſchied des Sinnlichen und Ueberſinnlichen ſelbſt unerwieſen

blieb? Man ſieht, Garve hat die transſcendentale Aeſthetik nicht gehörig durchdacht (ſ. Aeſthetik).

Kant de mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma et principiis, §. 1. *ſq.* *et* 21.

Deſſ. Crit. der reinen Vernunft, Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 446. f. — Methl. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 836.

Weltanfang,

principium mundi, commencement du monde. Wenn man ſich das abſolut Unbedingte in Anſehung der verfloſſenen Zeit als einen Theil der Zeitreihe, dem die übrigen Theile der verfloſſenen Zeit, als Glieder dieſer Reihe, untergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner andern Bedingung ſteht, denkt; ſo nennt man dieſes Erſte der Zeitreihe den Weltanfang (C. 446.). Dieſer Begriff iſt alſo eine Idee, und zwar eine kosmologiſche Idee, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſer Begriff auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen, in ſo fern ſie in der Zeit ſind, gerichtet iſt. Das Wort Welt bedeutet aber auch, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge, und auch in dieſer Rückſicht iſt der Begriff des Weltanfangs als Bedingung der Vollſtändigkeit oder Totalität der Syntheſis (wiewohl nur eigentlich im Regreſſus der Bedingungen) eine kosmologiſche Idee (C. 446. f.).

2. Dieſer Begriff des Weltanfangs iſt aber, je nachdem man ihn bejahet oder verneint, wie alle Weltbegriffe, für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groſs oder zu klein. Geſetzt nehmlich, die Welt habe keinen An-

fang, so wird also der Weltanfang verneint, dann ist aber eine solche Welt, von der der Anfang verneint wird, für unsern Verstandesbegriff zu groſs. Denn dieser Begriff, welcher dann in einem successiven Regressus besteht, kann die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen, eben weil sie ohne Anfang seyn muſs. Gesetzt aber, die Welt habe einen Anfang, so wird also der Weltanfang bejahet; dann ist sie aber für unsern Verstandesbegriff in dem nothwendigen empirischen Regressus zu klein. Denn ich frage alsdann: was war denn vorher, ehe die Welt anfing, und warum fing sie nicht früher an (C. 514. M. I, 584.)?

Weltbaumeister,

architectus mundi, architecte du monde. Eine Ursache der Welt, die bloſs den Grund der Zweckmäſsigkeit und Wohlgereimtheit der Form, d. i. der Accidenzen der Welt enthält. Ein solcher Baumeister der Welt könnte durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt seyn. Hingegen heiſst die Ursache der Welt Weltschöpfer, wenn sie auch den Grund des Daseyns der Materie, d. i. der Substanz in der Welt, enthält. Der Idee eines Weltschöpfers ist also alles unterworfen (C. 655.).

Weltbegriff,

kosmologischer Begriff, kosmologische Idee, Weltidee, *conceptus cosmologicus, idea cosmologica, conceptus cosmicus, concept ou idée cosmologique.* Kant nennt alle transscendentalen Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe;

theils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, theils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen gehen. Sie geben eine vermeinte reine (rationale) Kosmologie, welche also ebenfalls eine Idee ist (C. 434. f. M. I, 487.).

2. Um nun diese Weltbegriffe mit systematischer Präcision aufzählen zu können, müssen wir

a. bemerken, dass nur der Verstand es sei, aus welchem reine und transscendentale Begriffe entspringen können, dass die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den Verstandesbegriff frei mache von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung. Dieses geschieht dadurch, dass sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transscendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben. Es werden also erstlich diese Weltbegriffe eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien seyn, und sich in eine nach den Titeln derselben angeordnete Tafel bringen lassen;

b. aber werden doch auch nicht alle Kategorien dazu taugen, sondern nur diejenigen, in welchen die Synthesis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht bei-

geordneten) Bedingungen zu einem Bedingten (M. I, 488.).

3. Die absolute Totalität der Bedingungen wird aber von der Vernunft nur in so fern gefordert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem Bedingten angeht. So denkt man sich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit auch als gegeben (wenn gleich nicht durch uns bestimmbar). Was aber die künftige betrifft, so ist es ganz gleichgültig, wie wir es mit ihr halten wollen. Es sei die Reihe: ... *i*, *k*, *l*, *m*, *n*, *o*, *p*, *q*, *r* worin *n* als bedingt in Ansehung *m*, aber zugleich als Bedingung von *o* gegeben ist; so muss ich: *m*, *l*, *k*, *i* voraussetzen, um *n* als gegeben anzusehen, und *n* ist nach der Vernunft nur vermittelst jener Reihe (der Totalität der Bedingungen) möglich, seine Möglichkeit beruhet aber nicht auf der Reihe der ihm folgenden Glieder *o*, *p*, *q*, *r*, ... die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als zu geben möglich angesehen werden kann (C. 437. M. I, 489.). S. Synthesis, progressive und regressive.

4. Hier zeigt sich nun der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, dass, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System beweisen würde. Es sind solcher transscendenten Ideen nicht mehr als vier, so viel als Classen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (Pr. 143.). Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der Weltbegriffe einzurichten, so nehmen wir zuerst die zwei ursprünglichen Quanta aller unsrer Anschauung Zeit und Raum. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher sind in ihr, in Ansehung

einer gegebenen Gegenwart, die vorhergehenden Zeitglieder (*antecedentia*) als Bedingungen (das Vergangene) von den nachfolgenden (*consequentibus*, dem Künftigen) *a priori* zu unterscheiden. Folglich geht der Weltbegriff oder die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem seine Theile insgesammt zugleich sind. Den gegenwärtigen Zeitpunct konnte ich in Ansehung der vergangenen Zeit nur als bedingt ansehen. Aber da die Theile des Raums einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind, so ist ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und der Raum macht nicht an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der Apprehension der mannigfaltigen Theile des Raums ist doch successiv und enthält eine Reihe. Der Weltbegriff in Ansehung dieser Zeit- und Raumesreihen heisst die Weltgrenze und kann in Ansehung der Zeit auch der Weltanfang genannt werden, s. Weltanfang.

5. Wie die Materie als das *Quale* oder die Realität im Raum eine Reihe giebt, findet man im Art. Theilbarkeit, 3. Der Weltbegriff ist hier die Weltgrenze in der Theilung oder das Einfache. Dieser und der vorhergehende heissen Weltbegriffe in engerer Bedeutung. Wie die Kategorie der Relation eine Reihe giebt, findet man in den Art. Substanz, 10., Anfang, 10. c. Der Weltbegriff ist hier die unbedingte Ursache. Die Begriffe

der Modalität oder des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe. Da aber das Zufällige im Daseyn jederzeit als bedingt angesehen werden muss, und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung hinweiset, unter der es nothwendig ist, diese aber wieder auf eine höhere Bedingung hinweiset, so entsteht auch hier eine Reihe, zu der die Vernunft einen Weltbegriff erzeugt, nehmlich die zu der Totalität dieser Reihe gehörige unbedingte Nothwendigkeit. Der Begriff der unbedingten Nothwendigkeit ist also der Weltbegriff für die Reihe alles Zufälligen, oder die transscendentale Idee, welche die absolute Totalität in der Synthesis des Zufälligen möglich macht (C. 442. M. I, 494.). Dieser und der vorhergehende Weltbegriff in weiterer Bedeutung heissen auch Naturbegriffe. S. Naturbegriff, 7. u. Gott, 6.

6. Noch ist hierbei anzumerken: dass die Idee der absoluten Totalität nichts anders, als die Exposition der Erscheinungen, betreffe (s. Exposition). Sie nimmt ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt, und braucht auch keine andern Begriffe, als solche, deren Gegenstand ein Object der Sinne ist. Der Weltbegriff ist also in so fern einheimisch und nicht transscendent; welches er hingegen wäre, wenn er den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt enthielte. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, in so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne (C. 443. M. I, 496.). Also erweitert doch der Weltbegriff die Verknüpfung des Beding-

ten mit ſeiner Bedingung (dieſe mag mathematiſch oder dynamiſch ſeyn) ſo ſehr, daſs Erfahrung ihm niemals gleich kommen kann, und iſt alſo in Anſehung dieſes Puncts immer eine Idee, deren Gegenſtand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann (Pr. 142. f.). Demnach giebt es folgende Weltbegriffe: den Begriff von der abſoluten Bedingung der abſoluten Vollſtändigkeit

a. der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen oder der Welt; alſo den Weltanfang, die Weltgrenze dem Raume nach, die Weltewigkeit und die Weltunendlichkeit;

b. der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung; alſo das Einfache, die Theilung ins Unendliche;

c. der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt; alſo die Freiheit und abſolute Naturnothwendigkeit; und

d. der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung; alſo das abſolut nothwendige Weſen und die Endloſigkeit der Reihe der Natururſachen.

7. Die Weltbegriffe verſtatten es alſo gar nicht, daſs in irgend einer möglichen Erfahrung ein ſolcher Gegenſtand ſei, wie er durch den Weltbegriff gedacht wird. Ja ſie verſtatten es nicht einmal, daſs die Vernunft ſie ſo denke, daſs die Erfahrungsgeſetze damit zuſammenſtimmen. Und dennoch ſind ſie nicht willkührlich erdacht, ſondern die Vernunft wird im ununterbrochenen Fortgange der Syntheſis der Erfahrungen nothwendig auf ſie geführt. Denn es iſt die Natur der Vernunft, daſs ſie dasjenige, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur unter einer Be-

dingung ſtehen und darnach beſtimmt werden kann, von aller Bedingung befreien, und in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit oder Totalität faſſen will. Dieſe vernünftelnden Behauptungen ſind ſo viel Verſuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulöſen, deren es alſo gerade nur ſo viel geben hann. Denn es giebt nur vier Reihen ſynthetiſcher Vorausſetzungen, welche die empiriſche Syntheſis *a priori* begrenzen, wie wir geſehen haben, als wir (4. f.) die Weltbegriffe nach der Tafel der Kategorien aufſtellten (C. 490. M. I, 555).

8. Die Philoſophie zeigt aber in dieſem Hinaufſchwingen von der Erfahrung zu den Weltbegriffen eine Würde, die den Werth aller andern menſchlichen Wiſſenſchaft übertrifft, indem ſie die Grundlage zu unſern gröſsten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten Zwecke aller Vernunftbemühungen verheiſst. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raum habe; ob es (vielleicht in meinem Selbſt) eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit gebe oder ob alles theilbar und vergänglich ſei; ob ich einen freien Willen habe oder bloſs der Naturnothwendigkeit unterworfen ſei; ob es eine oberſte Welturſache gebe oder nichts weiter als dieſe Reihe und Ordnung der Naturdinge, ſind von der Art, daſs für ihre Auflöſung der Mathematiker ſogar gern ſeine ganze Wiſſenſchaft hingabe. Denn die Mathematik kann doch dem Mathematiker keine Befriedigung verſchaffen, wenn es darauf ankommt, die höchſten und angelegentlichſten Zwecke der Menſchheit zu beſtimmen, und die Zweifel darüber aufzulöſen (C. 490. ff. M. I. 556.).

9. Unglücklicher Weiſe für die Speculation (vielleicht aber zum Glück für die prak-

tische Bestimmung des Menschen) sieht sich die Vernunft hier, mitten unter ihren gröſsten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen befangen. Und dennoch erfordert es die Ehre und Sicherheit der Vernunft, über die Beantwortung jener Fragen (in 8.) mit sich einig zu werden. Denn es würde eine Schande für die Vernunft seyn, wenn sie diese Fragen unbeantwortet lassen müſste, wenn sie sich hier zurückziehen, und dem Zwist darüber als einem bloſsen Spielgefechte gleichgültig zusehen wollte. Aber die Vernunft würde sich auch in einem Zustande der gröſsten Unsicherheit befinden, wenn sie hier schlechthin Friede gebieten wollte. Denn was kann interessanter seyn, als der Gegenstand, über welchen hier gestritten wird, z. B. ob eine oberste Weltursache sei, oder nicht? Es bleibt also der Vernunft hier nichts übrig, als zu zeigen, daſs an allem diesen Streit ein bloſser Miſsverstand Schuld sei, wodurch allein ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen kann (C. 492. f. M. I, 557.).

10. Es ist aber wichtig, vor der Untersuchung hierüber zu erwegen, auf welcher Seite der einander widerstreitenden Sätze, die durch diese Weltbegriffe entstehen, das gröſste Interesse sei. Durch eine solche Untersuchung wird freilich nichts ausgemacht, ob z. B. diejenigen Recht haben, welche behaupten, die Welt habe einen Anfang gehabt, oder diejenigen, welche behaupten, die Welt habe keinen Anfang gehabt. Aber eine solche Untersuchung hat doch den Nutzen, daſs sie begreiflich macht, warum die Theilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben. Auch werden noch andere Nebendinge dadurch erklärt. So läſst sich dadurch einsehen, warum der Eine mit zelotischer Hitze unversöhnlich wider die eine Partei eingenommen ist, und der andern Partei gern freudigen Beifall

zujauchzt; und ein Anderer seine Sätze kalt behauptet, und sich durch keinen Hass der andern Partei aus seiner Fassung bringen läfst (C. 493. M. I, 558.).

11. Im Art. Platonismus findet man, dafs die Behauptung, dafs diejenigen Weltbegriffe, durch welche absolut letzte Glieder der Reihen gedacht werden, Gegenstände haben, der Dogmatismus der reinen Vernunft heifst. Dieser Dogmatismus hat nun in Bestimmung dieser Weltbegriffe ein dreifaches Interesse (C. 494. M. I, 560.):

a. ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnter herzlich Theil nimmt. Dafs die Welt einen Anfang habe, dafs mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur sei, dafs dieses zugleich in seinen willkührlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhaben sei u. s. w. sind Stützen der Moral und Religion. Die Behauptung des Gegentheils raubt uns diese Grundsteine, oder scheint sie uns doch zu rauben (C. 494. M. I, 561.);

b. ein speculatives Interesse. Denn, wenn man diese Weltbegriffe auf solche Art annimmt und gebraucht, so kann man völlig *a priori* die ganze Kette der Bedingungen fassen, und die Ableitung des Bedingten begreifen. Man fängt nehmlich vom Unbedingten an. Dieses kann die Behauptung des Gegentheils nicht leisten. Die letztere empfiehlt sich dadurch sehr übel, dafs sie auf die Frage, wegen der Bedingung ihrer Synthesis keine Antwort geben kann. Nach ihr muss man von einem gegebenen Anfang zu einem noch höhern aufsteigen, jeder Theil führt auf einen noch kleinern Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseyns überhaupt stützen sich immer wieder auf andere (C. 494. M. I, 562.).

c. den Vorzug der Popularität. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen. Hingegen an dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung kann er gar kein Wohlgefallen finden (C. 495. M. I, 563.). Das Interesse in der Behauptung des Gegentheils vom Dogmatismus oder des reinen Empirismus findet man im Art: Rationalismus, 3.

12. In der Transscendentalphilosophie sind die kosmologischen Fragen, oder die Fragen über die Gegenstände der Weltbegriffe, diejenigen, in Ansehung deren man hauptsächlich und mit Recht eine genugthuende Antwort fordern kann. Denn die Frage betrifft hier die absolute Totalität des Gegebenen; diess ist nun kein empirischer Gegenstand, sondern eine Idee; also muss die Aufgabe aus der Idee aufgelöset werden können. Die Weltbegriffe haben nehmlich unter allen Ideen allein das Eigenthümliche an sich, dass sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, aber dieser Gegenstand kann doch in keiner Erfahrung gegeben werden. Der Weltbegriff ist demnach ein blosses Geschöpf der Vernunft, welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und auf den unbekannten Gegenstand schieben kann (C. 506. f. M. I, 577.). Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Grosssprecherei und ein ausschweifender Eigendünkel seyn. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, dass eine jede darin vorkommende Frage aus dem, was man weiss, schlechthin beantwortlich seyn muss. Denn die Antwort muss aus denselben Quellen entspringen, daraus die Frage entspringt. Hier darf man also keine unvermeidliche Unwissen-

heit vorſchützen, ſondern die Auflöſung kann gefordert werden. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht ſei, muſs man der Regel nach wiſſen können, weil es unſre Verbindlichkeit betrifft. Denn zu dem, was wir nicht wiſſen können, können wir auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der Erſcheinungen der Natur muſs uns indeſſen vieles ungewiſs und manche Frage unauflöslich bleiben, weil unſre Naturkenntniſſe bei weitem nicht zureichen, alles in der Natnr zu erklären. In der Transſcendentalphiloſophie kann es aber keine unbeantwortliche Frage geben (C. 504. f. M. I, 575.). Denn ebenderſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzt zu fragen, muſs uns auch zur Beantwortung dieſer Frage tüchtig machen (C. 505. M. I, 576.). Auch in den übrigen reinen Vernunftwiſſenſchaften muſs daher keine Frage unbeantwortlich ſeyn, nehmlich in der reinen Mathematik und Moral; ob dieſe Beantwortungen gleich vielleicht zur Zeit noch nicht gefunden ſind. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine unendliche Menge von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewiſsheit erwartet werden kann (C. 508. M. I, 578.).

13. Man kann alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens critiſchen Auflöſung der Fragen über die Gegenſtände der Weltbegriffe nicht dadurch ausweichen, daſs man über die engen Schranken unſrer Vernunft Klagen erhebt, und ſich dabei den Schein einer demuthsvollen Selbſterkenntniſs giebt. Ob die Welt von Ewigkeit her ſei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfüllt oder innerhalb gewiſſer Grenzen eingeſchloſſen ſei; ob irgend etwas in der Welt einfach ſei, oder ob alles ins Unendliche theilbar ſeyn müſſe; ob es eine Erzeugung oder Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung

hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Daseyn nach bedingt und mithin äusserlich abhängig und an sich zufällig sei, das auszumachen, kann nicht über unsere Vernunft seyn. Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unsern Gedanken gegeben werden kann, nehmlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unsern eigenen Begriffen nichts gewisses sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns so verbirgt, dass wir sie nicht erreichen können. Denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie ausser unsrer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden; sondern wir müssen die Ursache in unsrer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung verstattet. Es liegt in unserm Begriffe eine Dialektik, deren deutliche Darlegung uns hierüber zur völligen Gewissheit bringen kann, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urtheilen haben (C. 509. f. M. I, 579.).

14. Man kann dem Vorwande der Ungewissheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensetzen, die man wenigstens deutlich beantworten muss: woher kommen uns die Weltbegriffe? Nehmt an, die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt, es sei in derselben nichts euern Blicken entzogen; es sei euern Sinnen, und der Erkenntniss der empirischen Anschauungen nichts verborgen; ihr werdet dennoch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand der Weltbegriffe *in concreto* erkennen können (denn es wird, ausser der vollständigen Anschauung, noch eine vollendete Synthesis und das Bewusstseyn ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empirisches Erkenntniss mög-

lich ist), mithin kann eine solche Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erscheinung nothwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben seyn. Der Gegenstand kann uns niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann; ein absoluter Weltanfang, eine absolute Weltgrenze kann nie in der Anschauung möglich seyn. Ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob die Materie ins Unendliche theilbar sei, oder aus einfachen Theilen bestehe, dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der gröfstmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probirstein nicht entdecken (Pr. 145. f.). Denn wir bleiben mit allen möglichen Erfahrungen immer unter Bedingungen, es sei im Raume, oder in der Zeit. Wir kommen an nichts Unbedingtes; wir können also auch nicht durch Erfahrung ausmachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Synthesis zu setzen sei, oder ob die Reihe selbst ohne allen Anfang unbedingt vollständig sei. Das All in empirischer Bedeutung aber, oder die Vollständigkeit der Erfahrungsgegenstände, ist es jederzeit nur vergleichungsweise. Das absolute All der Gröfse (das Weltall), der Theilung (das Einfache oder auch die Theilung ins Unendliche), der Abstammung (die Freiheitsursache oder auch die Unendlichkeit der Reihe der Naturursachen), der Bedingung des Daseyns überhaupt (das schlechthin nothwendige Wesen oder die Unendlichkeit der Reihe des Zufälligen) gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Man kann die Erscheinungen eines Cörpers nicht im mindesten besser, oder auch nur anders erkären, ob man annimmt, er bestehe aus einfachen, oder durch-

gehends immer aus zusammengesetzten Theilen. Es kann uns nehmlich nie eine einfache, und eben so wenig jemals eine unendlich zusammengesetzte Erscheinung vorkommen; denn jede Erscheinung hat Theile und die Anzahl dieser Theile ist in der Erfahrung, würde die Theilung auch noch so weit getrieben, immer endlich. Die Erscheinungen fordern aber nur eine Erklärung aus Bedingungen, die in der Wahrnehmung gegeben sind; alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem absoluten Ganzen zusammengenommen, ist selbst keine Wahrnehmung. Dieses All aber, dieses absolute Ganze, ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transscendentalen Vernunftaufgaben gefordert wird (C. 510. ff. M. I, 580.).

15. Da also die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so können die Bestimmungen des Gegenstandes nicht ungewiss seyn. Denn dieser Gegenstand unsrer Aufgaben ist bloss in unserm Gehirn, und kann ausser demselben gar nicht gegeben werden; daher wir nur dafür zu sorgen haben, mit uns selbst einig zu werden. Wir müssen nehmlich nur die Amphibolie verhüten, die den Weltbegriff zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch gegebenen, und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Gegenstandes macht. Die dogmatische Auflösung, die das Daseyn des Gegenstandes in der Erfahrung voraussetzt, ist also nicht etwa ungewiss, sondern unmöglich. Die kritische Auflösung aber, welche völlig gewiss seyn kann, betrachtet die Frage nach dem Fundamente der Erkenntniss (C. 512. M. I, 581.).

16. Wenn wir vorauswüssten, die dogmatische Beantwortung einer Frage werde uns in

Unbegreiflichkeiten und Widersprüche stürzen, so würden wir sie nicht fordern. Es ist also klüglich gehandelt, zuvörderst in Erwegung zu ziehen, was man gewinnen würde, wenn die Antwort auf eine Frage bejahend oder verneinend ausfallen sollte. Trifft es sich nun, dass in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskömmt, so haben wir eine gegründete Auffoderung, unsere Frage kritisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe, und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verräth. Das ist der grosse Nutzen, den die skeptische Art, die Fragen der reinen Vernunft zu behandeln, hat. Man kann so eines grossen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben seyn, und an dessen Statt eine nüchterne Kritik setzen. Diese ist ein wahres Katarktikon (Purgirmittel), den Wahn zusammt der Vielwisserei glücklich abzuführen (C. 513. f. M. I, 582.).

17. Wenn wir demnach von einem Weltbegriff zum voraus einsehen könnten, er würde für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu gross oder zu klein seyn: so würden wir begreifen, dass er ganz leer und ohne Bedeutung seyn müsse, weil ihm der Gegenstand nicht anpasst, man mag ihn nach demselben bequemen, wie man will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch eben darum die Vernunft in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln, s. Antinomie (C. 514. M. I, 583.), ferner die Weltbegriffe in den Art. Weltanfang, Weltgrösse, Einfache, 5., Freiheit, 16. f., Gott, 17. f.

18. Der Weltbegriff ist nun wirklich für jeden möglichen Verstandesbegriff entweder zu

grofs oder zu klein. Kann man aber nicht auch fagen, der Verftandesbegriff ift für den Weltbegriff zu klein oder zu grofs, fo dafs die Schuld gleichfam auf dem empirifchen Regreffus, der nach jenem Weltbegriff hinfchreitet, hafte, anftatt dafs wir den Weltbegriff anklagen, dafs er im Zuviel oder Zuwenig von feinem Zwecke, nehmlich der möglichen Erfahrung abweiche? Die Antwort ift: Nein, und zwar aus folgendem Grunde. Unfre Begriffe bekommen erft dadurch Realität, oder haben einen Gegenftand, dafs eine ihnen angemeffene Erfahrung möglich ift. Ohne Erfahrung ift aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenftand. Daher ift der mögliche empirifche Begriff das Richtmaafs, wonach der Weltbegriff beurtheilt werden mufs; nehmlich ob er blofse Idee und Gedankending fei, oder in der Welt feinen Gegenftand habe. Denn man fagt nur von demjenigen, dafs es verhältnifsmäfsig auf etwas anderes zu grofs oder zu klein fei, was nur um diefes letztern willen angenommen wird, und darnach eingerichtet feyn mufs. Zu dem Spielwerke der alten dialektifchen Schulen gehörte auch die Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, ift dann das Loch zu klein oder die Kugel zu grofs? In diefem Fall ift es gleichgültig, wie man fich ausdrücken will; weil man nicht weifs, ob das Loch um der Kugel willen, oder die Kugel um des Lochs willen da ift. Dagegen wird man nicht fagen: der Mann ift für fein Kleid zu lang (C. 517. f. M. I, 591.).

19. Hieraus entfpringt alfo der gegründete Verdacht, dafs die Weltbegriffe vielleicht einen leeren und blofs eingebildeten Begriff zum Grunde haben. Der kritifche Idealismus ift nun der Schlüffel zur Auflöfung diefer kosmologifchen Dialektik, f. Idealismus, critifcher (C. 518. M. I, 592.).

20. Die fcheinbare Realität der Weltbe-

griffe beruhet eigentlich auf einem transſcendentalen Schein der reinen Vernunft und dieſer auf einem dialektiſchen Schluſs, deſſen Schema die Logik in dem hypothetiſchen Vernunftſchluſs überhaupt angiebt, ſ. Anfang, 11. c. β. Es iſt dieſs eine eigene Art dialektiſchen Beweiſes, welche, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalt macht (C. 432. f. M. I, 483.).

21. Es iſt aber merkwürdig, daſs der transſcendentale Paralogismus einen bloſs einſeitigen Schein bewirkt, der Vortheil iſt nehmlich gänzlich auf der Seite des Spiritualismus (M. I, 484.), ob dieſer gleich ebenfalls auf einem transſcendentalen Schein beruhet, ſ. Spiritualismus, 1. (C. 433.). Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden, wo ſich ihr Princip der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen ſucht, uns aber damit in Widerſprüche verwickelt. Dadurch werden wir nun genöthigt, in kosmologiſcher Abſicht, von der Forderung, die Reihe unter eine unbedingte Einheit zu bringen, abzuſtehen (C. 433. M. I, 485.). Hier zeigt ſich nehmlich das ſeltſamſte Phänomen der menſchlichen Vernunft, wovon ſonſt kein Beiſpiel in irgend einem andern Gebrauch derſelben gezeigt werden kann: daſs eine ganz natürliche Antithetik, oder vier ſich einander widerſtreitende Sätze (Pr. 146.), durch die Erfüllung jener Forderung entſtehen, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen zu legen braucht. Denn die Vernunft geräth von ſelbſt und unvermeidlich in dieſe Antithetik, und wird dadurch vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloſs einſeitiger Schein hervorbringt,

verwahrt und zu dem ſchweren Geſchäft der Critik ihrer ſelbſt bewogen (Pr. 142. und 145.). Aber zugleich wird doch die Vernunft in die Verſuchung gebracht, ſich entweder einer ſkeptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen, oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ſ. Tod, 4. (C. 433. f. M. I, 486.) und Antinomie.

22. Es herrſcht in dem ganzen Verfahren, durch welches man eine Welterkenntniſs *a priori*, unter dem Namen einer rationalen Kosmologie (Weltlehre aus bloſser Vernunft) möglich machen will, folgendes dialektiſches Argument:

Oberſatz: Wenn das (transſcendentale) Bedingte (einer reinen Kategorie) gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben;

Unterſatz: Nun iſt uns (in den Gegenſtänden der Sinne) ein Bedingtes gegeben;

Schluſsſatz: Folglich iſt uns von den gegebenen Gegenſtänden der Sinne, die dieſes Bedingte ſind, die ganze Reihe aller ihrer Bedingungen mit dieſen Gegenſtänden gegeben.

Im Oberſatze dieſes kosmologiſchen Vernunftſchluſſes wird von einem Bedingten geredet, welches die reine Kategorie der Wirkung iſt, und zwar ganz in transſcendentaler Bedeutung; denn eine Wirkung ohne Urſache iſt unmöglich, weil Wirkung die Abhängigkeit von einer Urſache heiſst. Im Unterſatze aber wird zwar auch von einem Bedingten geredet, allein hier iſt das Bedingte ein empiriſcher Begriff, denn der reine Verſtandesbegriff der Wirkung iſt hier auf Gegenſtände der Sinne, oder bloſse Erſcheinungen,

angewandt. Es ist demnach der Fehler in obigem Vernunftschluss, den man *Sophisma figurae dictionis* nennt, d. i. ein solches Sophisma, worin das Mittelglied (das Bedingte) in verschiedener Bedeutung genommen wird. Dieser Betrug ist aber nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft, d. i. der Vernunft, wenn sie im transscendentalen Felde eben so verfährt wie im Felde der Erscheinungen. Das Mittelglied ist hier das Bedingte, im Obersatze aber ist es das logische Bedingte, oder dass der Schlussatz jederzeit mit seinen Prämissen zugleich gegeben ist; im Untersatze aber werden die Erscheinungen als Dinge an sich selbst betrachtet, und ganz natürlich ebenfalls als solche logische Folgen aus ihren Gründen betrachtet, obwohl hier noch eine Bedingung der Sinnlichkeit hinzukömmt, nehmlich dass das Bedingte mit seiner Bedingung nicht, wie Folge und Grund, zugleich, sondern als Wirkung und Ursache, in der Zeit, nach einander ist. Hier ist also ein Regressus in der Zeit, dessen absolute Totalität nicht zugleich mit dem Bedingten gegeben ist, sondern erst dadurch gegeben wird, wenn man ihn vollführt (C. 527. ff. M. I, 607.). Dadurch ist aber der Zwist beider Partheien, nehmlich derer, welche den Gegenstand des Weltbegriffs als absolut letztes Glied der Reihe betrachten, und derer, welche die Reihe selbst für unendlich, und so für absolut total, erklären, nicht gehoben. S. Opposition, dialektische (C. 529. M. I, 608.).

23. Einen andern Begriff, der auch mit dem Wort Weltbegriff bezeichnet wird, findet man im Art: Philosophie, 3. Es ist die architektonische Bedeutung des Worts.

Kant Critik d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. S. 434. f. — I. Abschn. S. 435. ff.

Dess. Proleg. §. 50. S. 142. f.

Weltbeſtes,

ſ. Moraltheologie, 2. c. S. 372.

Weltbürgerliches Ganze,

totum cosmopoliticum, total cosmopolitique. Dieſen Namen führt die Idee eines Syſtems aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr ſind (U. 393.). So lange dieſes Syſtem in der Erfahrung noch ganz und gar ermangelt (denn es iſt eben nur eine ſolche Annäherung zu demſelben möglich, wie zu der Idee eines vollkommenen Staats, und bei der gewöhnlichen Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht iſt ſogar jeder Entwurf dazu unmöglich), iſt der Krieg (theils derjenige, in welchem ſich Staaten zerſpalten und in kleinere auflöſen, theils derjenige, in welchem ein Staat andere kleinere mit ſich vereinigt und ein gröſseres Ganze zu bilden ſtrebt) unvermeidlich. Der Krieg iſt indeſſen ein unabſichtlicher, durch zügelloſe Leidenſchaften angeregter, Verſuch der Menſchen, doch tief verborgener vielleicht abſichtlicher, der oberſten Weisheit, Geſetzmäſsigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moraliſch begründeten Syſtems derſelben, wo nicht zu ſtiften, dennoch vorzubereiten. Der Krieg lehrt nehmlich durch ſeine ſchrecklichen Folgen, wie unentbehrlich den Staaten eine rechtliche Verbindung iſt, in der ihre Streitigkeiten unter einander nicht durch Gewalt, gleich der der reiſsenden Thiere, ſondern durchs Geſetz und durch rechtliche Entſcheidung abgemacht werden (U. 394.).

Weltbürgerrecht,

s. Recht, weltbürgerliches. Im Weltbürgerrecht werden sowohl die Staaten zu den Staaten, als auch einzelne Menschen zu den Staaten, und umgekehrt, im rechtlichen Verhältniss betrachtet; und folglich sowohl Menschen als Staaten als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats angesehen (Z. 19.). Dieses Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt seyn, s. Hospitalität. Diese Hospitalität ist kein Gastrecht, s. Gastrecht; sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht (Z. 40.).

2. Das Besuchsrecht ist das Recht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu seyn, mehr Recht hat, als der Andere. Die Natur hat nehmlich alle Menschen zusammen, vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, in bestimmte Grenzen eingeschlossen. Folglich müssen wir den Besitz dieses unsers Aufenthalts als einen solchen denken, auf den jeder Erdbewohner ursprünglich ein Recht hat; weil er die Erde nicht verlassen oder über die Grenzen dieses Aufenthalts nicht hinausgehen kann. Folglich stehen alle Völker der Erde ursprünglich in einer Gemeinschaft des Erdbodens. Daher kann sich nun auch ein Volk allen übrigen und alle übrigen Völker können sich jedem einzelnen Volk zum Verkehr anbieten. Sie haben alle ein Recht, diesen Versuch zu machen (Z. 40. f.).

3. Die Oberfläche der Erde hat unbewohnbare Theile, das Meer und die Sandwüsten, welche die Gemeinschaft unter den Menschen trennen; das Schiff und das Kameel (das Schiff der Wüste) machen es aber möglich, dass sie sich über diese herrenlosen Gegenden einander nähern, und das Recht der Oberfläche (welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt) zu einem möglichen Verkehr benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküsten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben und gestrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüsten (z. B. der arabischen Beduinen), die nomadischen Stämme zu plündern, ist also dem Hospitalitätsrecht zuwider (Z. 41.).

4. Das Hospitalitätsrecht, d. i. die Befugniss der fremden Ankömmlinge, erstreckt sich aber nur auf den Versuch eines Verkehrs mit den alten Einwohnern. Denn es hängt von diesen letztern ab, ob sie die Bedingungen der Wirklichkeit eines solchen Verkehrs annehmlich finden. So können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden. Und so kann das menschliche Geschlecht einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher gebracht werden, welches das höchste Ziel des Naturrechts ist (Z. 41. f.).

5. Vergleicht man hiermit das inhospitable Betragen der gesitteten, vornehmlich Handel treibenden Staaten unsers Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. America, die Negerländer u. s. w. waren für sie herrenlose Länder; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie, unter dem Vorwande bloss beabsichtigter Handels-

niederlagen, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebohrnen, u. ſ. w. (Z. 42.).

6. *China* und *Japan* (Nipon), die den Verſuch mit ſolchen Gäſten gemacht hatten, haben daher weislich, jenes nur den *Zugang*, aber nicht den *Eingang*, dieſes aber auch den erſtern nur einem einzigen europäiſchen Volk (den *Holländern*) erlaubt. Das *Aergſte* hierbei (oder, aus dem Standpunct eines *moraliſchen* Richters betrachtet, das *Beſte*) iſt, daſs die Europäer ihrer Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, daſs alle die Handlungsgeſellſchaften, die nach dieſen Maximen der Gewaltthätigkeit gehandelt haben, auf dem Punct des nahen Umſturzes ſtehen, daſs die Zuckerinſeln keinen wahren Ertrag abwerfen. Die letztern dienen nehmlich bloſs zur Bildung der Matroſen für *Kriegsflotten*! (Z. 43.)

7. Es iſt mit der, durch Beſuchung der Seeküſten, und noch mehr durch die Niederlaſſungen auf denſelben, um ſie als Colonien mit dem Mutterlande zu verknüpfen, unter den Völkern der Erde durchgängig überhand genommenen (*engern* oder *weitern*) Gemeinſchaft ſo weit gekommen, daſs die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird. Dieſer mögliche Miſsbrauch kann aber das Recht des *Erdbürgers* nicht aufheben, die Gemeinſchaft mit allen Erdbürgern zu *verſuchen*, und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu *beſuchen*. Folglich iſt die Idee eines *Weltbürgerrechts* keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern eine nothwendige Ergänzung des *ungeſchriebenen Codex*, ſowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen *Menſchenrechte* überhaupt, und ſo zum *ewigen Frieden*, zu dem man ſich in der continuirlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieſer Bedin-

gung fchmeicheln darf. Diefes Weltbürgerrecht hat, fo viel mir bekannt ift, Kant zuerft zur Sprache gebracht, und als einen eigenen Abfchnitt des öffentlichen Rechts aufgeftellt, und zugleich als einen Definitivartikel zum ewigen Frieden angegeben (Z. 46.).

Welterkenntnifs,

Kosmologie, f. Encyclopädie, 13. und 19. und Kosmologie.

Weltgrenze,

f. Weltbegriff, 5. f.

Weltgröfse,

mundi quantitas, *quantité du monde.* Man ftellt fich die Welt als ein Ganzes vor, das eine Gröfse hat. Diefe Gröfse mag nun unendlich und unbegrenzt oder endlich und begrenzt feyn, fo nennt man fie die Weltgröfse. In beiden Fällen ift diefer Begriff eine Idee, und zwar eine kosmologifche Idee oder ein Weltbegriff, weil er die Vorftellung von einer unbedingten Gröfse ift, indem in demfelben die Welt als ein abfolut vollftändiges Ganzes, der Gröfse nach, betrachtet wird. Dies ift der Fall, man mag nun unter Welt den Inbegriff aller Erfcheinungen, oder aller exiftirenden Dinge verftehen (C. 515.).

2. Die Weltgröfse dem Raume nach (denn von derfelben der Zeit nach ift im Art. Weltanfang die Rede) ift für einen jeden Verftandesbegriff entweder zu grofs oder zu klein,

je nachdem man die Welt dem Raume nach für unbegrenzt oder für begrenzt annimmt. Denn iſt die Welt unendlich und unbegrenzt, ſo iſt ſie für allen möglichen empiriſchen Begriff zu groſs. Iſt ſie endlich und begrenzt, ſo kann man mit Recht fragen: was beſtimmt dieſe Grenze? Der leere Raum kann nicht eine ſolche Grenze machen, denn er iſt gar kein empiriſches Ding. Wir können nehmlich den leeren Raum nicht wahrnehmen, da er nur die Bedingung aller äuſsern Wahrnehmung, aber nicht ein unſern Sinn afficirender Gegenſtand iſt. Wer kann eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben? Soll aber der Inbegriff aller Erſcheinung abſolut vollſtändig ſeyn, ſo muſs auch die abſolute Grenze deſſelben ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn können. Aber eine ſolche begrenzte Welt iſt für unſern Begriff zu klein; denn ich frage dann: was iſt denn jenſeit der Weltgrenze, und warum geht denn die Welt nicht weiter, wodurch wird ſie denn ſo begrenzt, daſs nicht über dieſe Grenze hinaus noch etwas ſeyn könnte, das ich vielleicht nur nicht wahrnehmen kann? (C. 515. M. I, 585. Pr. 148.) Die Auflöſung findet man im Art. Antinomie, 4. A.a.

Weltidee,

ſ. Weltbegriff.

Weltlauf,

curſus naturae, cours du monde. Das Geſchehen der Wirkungen oder Veränderungen in der Welt, oder auch, wie ihn Baumgarten (Metaph. §. 342.) ganz richtig erklärt, die Folge der natürlichen Begebenheiten in der Welt auf einander (*ſucceſſio naturalium in mundo eſt curſus naturae*). Die Materie des Weltlaufs iſt demnach

die Folge der natürlichen Begebenheiten selbst, oder die Wirkungen, ihrer Grösse, Beschaffenheit, Verhältnissen nach; und die Form des Weltlaufs, die Art, wie jene Wirkungen geschehen, ob mechanisch oder teleologisch, u. s. w. (R. 119. *)).

Weltschöpfer,

s. Gott, 42. und Weltbaumeister.

Welturheber,

s. Theismus.

Weltursache,

s. Cosmotheologie, 2. u. Theismus.

Weltweisheit.

Ich habe von dieser Wissenschaft bereits im Art. Philosophie gehandelt. Hier will ich nur das kürzlich erläutern, was Kant in der Logik (S. 19. ff.) noch darüber gesagt hat.

1. Es ist zuweilen schwer, den Begriff von einer Wissenschaft anzugeben. Aber die Wissenschaft selbst gewinnt jederzeit an Präcision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffs. Denn es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann. Das eine Merkmahl in der Erklärung der Weltweisheit (s. Philosophie, 1.) ist nun, dass sie eine

Vernunfterkenntnifs fei. Es ift alfo die Frage, was eine Vernunfterkenntnifs fei, und wie fich diefelbe von jeder andern Erkenntnifs unterfcheide. Vernunfterkenntnifs wird nehmlich der hiftorifchen Erkenntnifs entgegengefetzt, welche letztere man im Art. Erkenntnifs, hiftorifche, erklärt findet. Vernunfterkenntnifs ift Erkenntnifs aus Principien (*ex principiis*), welches man auch im Art. Erkenntnifs, aus Principien, erklärt findet. Man kann nehmlich Erkenntniffe unterfcheiden

a. nach ihrem objectiven Urfprung, d. i. nach den Gründen, woraus eine Erkenntnifs allein möglich ift. In diefer Rückficht find alle Erkenntniffe entweder rational, d.i. aus Principien, oder empirifch, d. i. hiftorifch;

b. nach ihrem fubjectiven Urfprung, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntnifs von den Menfchen kann erworben werden. In diefer Rückficht find ebenfalls alle Erkenntniffe entweder rational oder hiftorifch, wie fie auch objectiv entftanden feyn mögen. Es kann alfo objectiv etwas ein Vernunfterkenntnifs feyn, was fubjectiv doch nur hiftorifch ift.

Bei einigen rationalen Erkenntniffen ift es fchädlich, fie blofs hiftorifch zu wiffen, bei andern hingegen ift diefes gleichgültig. So weifs z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt hiftorifch aus feinen Tabellen, und das ift für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrfamkeit blofs hiftorifch weifs, ohne ein Naturrecht aus Principien auf eine rationale Art erforfcht zu haben: fo ift er zum ächten Richter und noch mehr zum Gefetzgeber völlig verdorben; denn er kann die Gefetze nicht gehörig anwenden und noch weniger die Gerechtigkeit derfelben richtig beurtheilen. Aus

diesem Unterschiede zwischen objectiv und subjectiv rationalen Erkenntnissen erhellet nun, dass man auch die Weltweisheit in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können. Wer also ein eigentlicher Weltweiser werden will, muss sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen bloss nachahmenden Gebrauch zu machen (L. 19. ff.).

2. Da die Vernunfterkenntnisse Erkenntnisse aus Principien sind, so folgt, dass sie *a priori* seyn müssen. Es giebt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide *a priori* sind. Die Wissenschaft von der einen Art heisst Mathematik, die von der andern Art Philosophie. Man unterscheidet beide Wissenschaften gemeiniglich dem Objecte nach von einander, indem die Mathematik von der Quantität, die Philosophie aber von der Qualität handeln soll. Allein das ist falsch, s. Mathematik, 1. und Philosophie, 1. Die Weltweisheit gehet auf alles, also auch auf *Quanta*, oder Grössen. Das zweite Merkmahl in der Erklärung der Weltweisheit, wodurch sie sich von der Mathematik unterscheidet, ist also, dass sie Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen ist. Wir construiren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung darstellen, s. Construiren. In der Mathematik gebraucht man die Vernunft *in concreto*, die Anschauung ist aber nicht empirisch. Und hierin hat also, wie wir sehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Weltweisheit. Die Erkenntnisse der erstern sind intuitive, die der letztern hingegen discursive Erkenntnisse. Die Ursache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Grössen erwegen, liegt in der Unmöglichkeit, die Qualitäten in der Anschauung *a priori* zu construiren.

3. Weltweisheit ist demnach das System der philosophischen Erkenntnisse, oder

der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen, s. Philosophie, 1. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft, s. Philosophie, 3. Aber nur der Weltbegriff giebt dieser Wissenschaft Würde, d. i. einen absoluten Werth, den keine andere Wissenschaft hat. Man fragt doch immer am Ende: wozu dient das Philosophiren und was ist der Endzweck desselben — die Weltweisheit selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet? In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Weltweisheit nur auf Geschicklichkeit, in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erstern Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit, in der letztern eine Lehre der Weisheit. Nach dem Weltbegriff ist also die Weltweisheit eine Gesetzgeberin der Vernunft und der Weltweise in so fern nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber. Der Vernunftkünstler oder Philodox, wie Sokrates ihn nennt, strebt blos nach speculativem Wissen. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der wahre Weltweise. Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

a. ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntuissen;

b. ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Die Philosophie hat allein im eigentlichsten Verstande einen solchen systematischen Zusammenhang, und giebt allen andern Wissenschaften systematische Einheit (L. 23. f.).

4. Was aber die Weltweisheit nach dem

Weltbegriff betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unsrer Vernunft nennen (L. 25.). Denn Weltweisheit in dieser Bedeutung ist die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen. Das Feld der Weltweisheit in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läſst sich auf folgende Fragen bringen (s. Kanon, 3. ff.):

a. Was kann ich wissen?

b. Was soll ich thun?

c. Was darf ich hoffen?

d. Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte, die Anthropologie (L. 24. f.).

5. Der Weltweise muſs also bestimmen können:

a. die Quellen des menschlichen Wissens;

b. den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens; und endlich

c. die Grenzen der Vernunft.

Das letztere ist das nöthigste, aber auch das schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert (L. 25. f.).

6. Zu einem Weltweisen gehören hauptsächlich zwei Dinge:

a. Cultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen;

b. Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken.

Beides muss vereinigt seyn; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen. Es muss eine zweckmässige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommen, und eine Einsicht in die Uebereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft. Es kann sich überhaupt keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren läſst sich aber nur durch Uebung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen. Gesetzt, es lernte auch Jemand die wahre Philosophie, so wäre seine Kenntniss davon doch nur subjectiv-historisch, und er selbst darum noch kein Philosoph. Die Mathematik kann man hingegen gewissermassen lernen, denn die Beweise sind hier so evident, dass ein Jeder davon überzeugt werden kann. Der wahre Philosoph muss also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden, aber auch keinen dialektischen Gebrauch von seiner Vernunft machen, s. Erkenntniss, historische. Der dialektische Gebrauch der Vernunft ist ein solcher, der nur auf den Schein von Wahrheit und Weisheit abzweckt, und das Geschäft des blossen Sophisten. Diess ist gegen die Würde oder den innern wahren Werth der Wissenschaft, die ein Organ der Weisheit ist. Als solches ist sie aber auch unentbehrlich, so dass man wohl behaupten darf, Weisheit ohne Wissenschaft sei nur ein Schat-

tenriſs von einer Vollkommenheit. Der die Wiſſenſchaft haſſet, um deſto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Miſologen. Die Miſologie entſpringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen und einer gewiſſen damit verbundenen Eitelkeit; zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Miſologie, welche Anfangs mit groſsem Fleiſse und Glück den Wiſſenſchaften nachgegangen waren und am Ende in ihrem ganzen Wiſſen doch keine Befriedigung fanden, ſ. Glückſeligkeit, 7. Weltweisheit iſt die einzige Wiſſenſchaft, die uns dieſe innere Genugthuung zu verſchaffen weiſs, denn ſie ſchlieſst gleichſam den wiſſenſchaftlichen Cirkel und durch ſie erhalten ſodann erſt die Wiſſenſchaften Ordnung und Zuſammenhang (L. 26. ff.). Was die Eintheilung der geſammten Weltweisheit, nehmlich in die theoretiſche und praktiſche, betrifft, ſo findet man ſie im Art. Begriff, 14. (K. XII.).

7. Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu beſtimmen, wo der gemeine Verſtandesgebrauch aufhört und der ſpeculative anfängt. Indeſſen giebt es doch hier ein ziemlich ſicheres Unterſcheidungszeichen, nehmlich folgendes: Die Erkenntniſs des Allgemeinen *in abſtracto* iſt ſpeculative Erkenntniſs, die Erkenntniſs des Allgemeinen *in concreto*, in ſo fern ſie reine Anſchauungen zu Gegenſtänden hat, iſt mathematiſche, in ſo fern ſie aber auf empiriſche Gegenſtände geht, gemeine Erkenntniſs. Philoſophiſche Erkenntniſs iſt ſpeculative Erkenntniſs der Vernunft und fängt alſo mit den Verſuchen der gemeinen Vernunft das Allgemeine *in abſtracto* zu erkennen an. Aus dieſer Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen gemeinem und ſpeculativem Vernunftgebrauch läſst ſich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philoſophirens datiren müſſe, nehmlich von den Grie-

chen. Die Griechen haben zuerst versucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunftkenntnisse zu cultiviren, sondern *in abstracto;* statt dass die andern Völker sich die Begriffe immer nur *in concreto* durch Bilder verständlich zu machen suchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker (z. B. die Chineser und einige Indianer), welche die Natur der philosophischen Gegenstände (z. B. Gottes, der Unsterblichkeit der Seele u. s. w.) nicht nach Begriffen und Regeln *in abstracto* zu erforschen suchen. Bei den Persern und Arabern findet sich zwar einiger speculativer Vernunftgebrauch, allein die Regeln dazu haben sie vom Aristoteles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroasters Zendavesta (s. Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Cerimonien des heiligen Dienstes der Parsen u. s. f. aufbehalten sind. Riga, 1776. 4.) entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie, eben dieses gilt auch von der gepriesenen Egyptischen Weisheit. Wie in der Philosophie, so sind auch in der Mathematik die Griechen die Ersten gewesen, welche diesen Theil des Vernunfterkenntnisses nach einer wissenschaftlichen Methode cultivirten. Wenn und wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sei, das kann man eigentlich nicht bestimmen. Thales, von Milet in Ionien, der Urheber der Ionischen Secte, führte zuerst den Gebrauch der speculativen Vernunft ein. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war. Uebrigens kleideten die ersten Philosophen alles in Bilder ein; denn Poesie ist älter als Prose. Pherezydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen seyn; er war von der Insel Scyros gebürtig, und lebte in den Zeiten des Thales. Auf die Ionier folgten die Eleatiker, die zu gleicher Zeit mit den Pythago-

räern ſich ausgezeichnet und zuerſt ein conſequentes Syſtem nach Principien aufgeſtellt haben. Der Grundſatz der Eleatiſchen Philoſophie und ihres Stifters Xenophanes, aus Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinaſien, war: in den Sinnen iſt Täuſchung und Schein, nur im Verſtande allein liegt die Quelle der Wahrheit. Unter den Philoſophen dieſer Schule zeichneten ſich Parmenides, Zeno, beide aus Elea, und Meliſſus, aus der Inſel Samos, als Männer von groſsem Verſtande und Scharfſinn und als ſubtile Dialektiker aus, ſ. Dialektik (L. 29. ff.).

8. Um die Zeit der Ioniſchen Schule ſtand in Groſs-Griechenland (dem untern Theil von Italien) ein Mann von ſeltſamen Genie auf, welcher auch eine Schule errichtete und ein ſonderbares Project entwarf und ausführte. Dieſer Mann war Pythagoras zu Samos (gegen die 30ſte Olympiade) gebohren, von dem es ungewiſs iſt, ob er etwas geſchrieben hat. Er ſtiftete eine Societät oder groſse Geſellſchaft von Weltweiſen, die durch das Geſetz der Verſchwiegenheit zu einem Bunde unter ſich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Claſſen ein, in die der Akusmatiker (die bloſs hören muſsten), und die der Akroamatiker (die auch fragen durften). Unter ſeinen Lehren gab es einige exoteriſche, d. i. ſolche, die er dem ganzen Volk vortrug. Die übrigen waren geheim oder eſoteriſch, nur für die Mitglieder ſeines Bundes beſtimmt, von denen er einige in ſeine vertraute Freundſchaft aufnahm und von den übrigen ganz abſonderte. Zum Vehikel ſeiner geheimen Lehren machte er Phyſik und Theologie, alſo die Lehre des Sichtbaren und des Unſichtbaren. Auch hatte er verſchiedene Symbole, die vermuthlich nichts anders als gewiſſe Zeichen waren, an welchen ſich die Pythagoräer unter einander erkennen

konnten. Der Zweck seines Bundes war wahrscheinlich: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mäſsigen und mehrere Gesetzmäſsigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerstört. Diese philosophische Gesellschaft wurde aufgelöst, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des gröſsten Theils der Verbündeten. Die wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wuſsten, so kann man davon auch nichts gewisses und bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiſs nur erdichtet sind (L. 32. f.).

9. Die zweite und wichtigste Epoche der Griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an; denn von ihm an wurde die Erforschung der Gründe und Gesetze des moralischen Verhaltens die wichtigste Angelegenheit der Philosophie. Er gab zuerst dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung; auch ist er, auſser dem Urheber des Christenthums, fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt. Unter seinen Schülern ist Plato, und unter den Schülern des Plato Aristoteles der berühmteste. Der erstere beschäftigte sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates, der letztere brachte die speculative Philosophie wieder höher. Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde von einander waren; denn die erstern waren für ein consequentes Glückseligkeitssystem, die letztern für ein reines Moralsystem. Jene setzten das höchste Gut in ein

fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten. Die Stoiker fanden das höchste Gut einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man aller Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne, und trugen die Lehre von den Pflichten sehr zusammenhängend und ausführlich vor. Sie waren übrigens in der speculativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Principien ungemein viel Würde. Durch diese ihre praktischen Principien streueten sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen aus, die je existirten. Der Stifter der Stoischen Schule ist Zeno aus Cittium auf der Insel Cypern, ein Kaufmannssohn, dem sein Vater von seinen Reisen Bücher der Sokratiker mitzubringen pflegte, wodurch der erste Keim zur Entwickelung seines philosophischen Geistes in ihm erzeugt wurde. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den Griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp; ersterer stammte aus Lycien ab, der Geburtsort des letztern war Soli in Cilicien. Die Epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die Stoische war, weil sie in ihren praktischen Grundsätzen seicht und ohne Haltung und Festigkeit war. Was man aber auch immer von den Epikuräern sagen mag, sie bewiesen die gröste Mäsigung im Genusse, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlandes. Noch ist zu merken, dass die vornehmsten griechischen Schulen besondere Namen führten. So hiess die Schule des Plato Akademie, von einem zu Leibesübungen bestimmten Platze vor Athen, wo Plato lehrte. Die Schule des Aristoteles hiess Lyceum, von einem ebenfalls zu Leibesübungen bestimmten Ort (Gymnasium) in einer Vorstadt zu Athen, wo Aristoteles lehrte. Die Schule der Stoiker hiess Stoä, ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker sich herschreibt. Die Schule des Epikur hiess

Gärten, weil Epikur in Gärten lehrte. Auf Platos Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von seinen Schülern gestiftet wurden, einige setzen noch eine vierte und fünfte hinzu. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arcesilaus, und die dritte Karneades; die vierte und fünfte sollen Philo von Larissa und Antiochus gestiftet haben. Diese Akademien neigten sich zum Skepticismus hin. Platos Philosophie enthielt schon von Anfang an gewisse Keime des Skepticismus in der Form. Er trug nehmlich viele seiner Lehren dialogisch vor, so dass Gründe *pro* und *contra* angeführt wurden, ohne dass er selbst darüber entschied, ob er gleich sonst sehr dogmatisch war. Speusippus und Arcesilaus stimmten beide auch in der Materie ihre Denkart zur Skepsis, und Karneades trieb es darin noch höher, Philo näherte sich schon wieder dem Stoischen System, und Antiochus trat ganz zu demselben über. Um der drei ersten Akademien willen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch Akademiker genannt. Im Art. Skepticismus, 4. ff. findet man, wie sich die Akademiker vom Pyrrho und den Nachfolgern dieses grossen Zweiflers unterschieden; auch die Geschichte des Skepticismus selbst (L. 34. ff.).

10. Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert, denn die Römer blieben immer nur Schüler. Cicero war in der speculativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoischen Sekte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, ausser Plinius dem jüngern. Endlich verschwand die Cultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfin-

gen, ſich auf die Wiſſenſchaften zu legen. Nun kamen die Wiſſenſchaften im Occident wieder empor, insbeſondere brachten die Araber den Ariſtoteles wieder in Flor, dem man aber auf eine ſklaviſche Weiſe folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholaſtiker auf; ſie erläuterten den Ariſtoteles und trieben ſeine Subtilitäten ins Unendliche. Man beſchäftigte ſich mit nichts als lauter Abſtractionen. Dieſe ſcholaſtiſche Methode des Afterphiloſophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philoſophie, d. i. ſolche Selbſtdenker, die ſich zu keiner Schule bekannten, ſondern die Wahrheit ſuchten und annahmen, wo ſie ſie fanden. Ihre Verbeſſerung in den neuern Zeiten verdankt aber die Philoſophie theils dem gröſsern Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwiſſenſchaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieſer Wiſſenſchaften im Denken entſtand, breitete ſich auch über die beſondern Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erſte und gröſste Naturforſcher war Baco von Verulam; er machte einen allgemeinen Plan, in dem Felde der Philoſophie durch bloſse Erfahrungen, Verſuche und Beobachtungen wichtige Entdeckungen zu machen. Es iſt übrigens ſchwer zu ſagen, von wo die Verbeſſerung der ſpeculativen Philoſophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienſt um dieſelbe erwarb ſich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben; denn er ſetzte das Kriterium der Wahrheit in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniſs. Unter die gröſsten und verdienſtvollſten Reformatoren des letzten Jahrhunderts iſt aber Leibnitz und Locke zu rechnen, ſ. die Art. Leibnitz und Locke. Leibnitzens und Wolfs eigene, dogmatiſche Methode des Philoſophirens war fehlerhaft. Daher hat nun eben Kant die Methode des kriti-

ſchen Philoſophirens entdeckt, und in den Gang gebracht, welche die einzig ächte iſt. Nach derſelben wird die Vernunft ſelbſt unterſucht, das geſammte menſchliche Erkenntniſsvermögen zergliedert, und geprüft, wie weit die Grenzen deſſelben wohl gehen mögen. In unſerm Zeitalter iſt Naturphiloſophie im blühendſten Zuſtande, welches wir einem Newton verdanken. Von den neueſten Philoſophen gilt noch immer das, was Kant von ſeinen Zeitgenoſſen im letzten Viertel des verfloſſenen Jahrhunderts ſagt: es laſſen ſich keine ausgezeichneten und bleibenden Namen nennen, weil hier Alles gleichſam im Fluſſe fortgeht, und der eine niederreiſst, was der andere bauet. Man ſehe den Art. Metaphyſik, 17. Durch Kant war der Indifferentismus gegen die Metaphyſik in Deutſchland verſchwunden, aber die neueſten, eigentlich dogmatiſchen, Philoſophen haben die metaphyſiſchen Nachforſchungen aufs neue in den Verdacht bloſser Grübeleien gebracht. Indeſſen iſt noch Hoffnung da, daſs unſer Zeitalter die kritiſche Methode zu philoſophiren nicht ganz aufgeben werde (L. 36. ff.).

Werk,

ſ. Kunſt, *2. b.*

Werkzeug,

ſ. Organiſirtes Weſen.

Werth,

valor, *valeur*. Dieſes Wort hat eine doppelte Bedeutung, es zeigt einmal überhaupt den Nutzen an, welchen ein gewiſſer Gegen-

ſtand gewährt; zum andern, bedeutet es insbeſondere das Vermögen, welches der Beſitz dieſes Gegenſtandes mittheilt, andre Güter dafür zu kaufen. Das erſte könnte man den Gebrauchswerth und das letzte den Tauſchwerth der Sache nennen (A. Smith vom Nationalreichthum, 1. Band, 1. B. 4. Cap. S. 46. f.).

2. Der Werth iſt entweder ein äuſserer, relativer Werth, ein Preis, ſ. Preis; oder ein innerer, abſoluter Werth, eine Würde, ſ. Handlung, 4. und Würde.

Werth des Erdenlebens,

valor vitae terreſtris, *valeur de la vie terreſtre*. Sowohl der Nutzen, den uns das Leben auf Erden gewährt, als auch das Vermögen, welches uns der Beſitz des Erdenlebens gewährt, andre Güter dafür zu erlangen; man kann alſo ſowohl den Gebrauchswerth, als auch den Tauſchwerth des Erdenlebens unter dem Werth deſſelben verſtehen. Vornehmlich aber verſteht man den Gebrauchswerth darunter.

2. Es iſt die Frage, was das Leben für uns für einen Werth habe? Kant antwortet: wenn dieſer Werth bloſs nach dem geſchätzt wird, was man genieſst (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückſeligkeit), ſo iſt er leicht zu entſcheiden. Dieſer Werth ſinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denſelben Bedingungen, oder auch nach einem ſelbſtentworfenen (doch dem Naturlaufe gemäſsen) und bloſs auf Genuſs geſtellten Plane aufs neue antreten? Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geſchmacks bis zur Idealiſirung deſſelben, und ſelbſt der Luxus in den Wiſſenſchaften durch

die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausſchüttet, iſt nicht zu beſtreiten. Das gründlichſte und leichteſte Beſänftigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, den man einem vernünftigen Menſchen wohl anmuthen kann, daſs in Anſehung des Genuſſes das Leben gar keinen Werth habe (U. 394. ff. A. 182.).

2. Wird hingegen der Werth des Lebens nach dem geſchätzt, was man thut (dem natürlichen Zweck der Entwickelung unſrer Anlagen, der Cultur), ſo hat es ſchon einen groſsen, obwohl nicht zu beſtimmenden Werth. Die reflectirende Urtheilskraft ſieht ſich genöthigt, den Menſchen in dieſer Rückſicht als letzten Zweck der Natur zu betrachten. Die unbeſchreiblich weiſe Organiſation des Gewächsreichs nöthigt uns nehmlich zu der Frage: wozu ſind die Pflanzen da? Antwortet man: für die Pflanzenverzehrenden Thiere; ſo kommt die Frage wieder: wozu ſind denn dieſe Pflanzenverzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa ſeyn: für die Raubthiere. Dieſe ſind aber mit den vorhergehenden Geſchöpfen für den Menſchen da, und der Menſch iſt alſo der letzte Zweck der Schöpfung auf Erden, denn er allein kann ſich ein Syſtem der Zwecke machen (M. II, 915. U. 382. f.). Man könnte aber auch mit Linné umgekehrt ſagen: die Pflanzenverzehrenden Thiere ſind zur Mäſsigung des üppigen Wuchſes des Pflanzenreichs da, u. ſ. w.; dann hätte der Menſch nur den Rang eines Mittels (M. II, 916. U. 383.). Wenn man ſich eine innere oder äuſsere objective Zweckmäſsigkeit zum Princip macht, ſo fordert die Vernunft ein Syſtem der Zwecke und einen letzten Zweck; und dennoch hat die Natur ſelbſt den Menſchen, der doch allein letzter Zweck der Natur ſeyn kann, dem Mechanismus unterworfen (M. II, 917. U. 385. f.). Der Wohnplatz

der Naturwesen auf Erden zeugt von ganz unabsichtlich wirkenden Ursachen. Wenn nun dieser Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterschoofs (des Meeres), für alle diese Geschöpfe keinen andern Ursprung, als gänzlich unabsichtlichen Mechanismus seiner Erzeugung-Anzeige giebt; wie und mit welchem Recht können wir für diese letztern Producte einen andern Ursprung verlangen und behaupten (U. 385 f. M. II, 918.)? Dieses Argument scheint aber zu viel zu beweisen, nehmlich, nicht blofs dafs der Mensch kein letzter Zweck der Natur sei, sondern dafs sogar die für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte durch den Naturmechanismus entsprungen sind (M. II, 919. U. 386.). Allein die Vernunft ruft uns nur auf, alles so viel möglich mechanisch zu erklären, ungeachtet wir wissen, dafs wir mit diesem Princip aus subjectiven Gründen niemals auslangen können. Die Vereinbarkeit des Mechanismus und Technicismus der Natur kann übrigens gar wohl in dem übersinnlichen Substrat der Natur liegen, welche Vorstellung die subjective Beschaffenheit unsrer Vernunft verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit der Natur möglich zu finden, die sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind, z. B. die Moralität) vorstellig zu machen (U. 386. f. M. II, 920.).

3. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden mufs, was durch seine Verknüpfung mit der Natur als Zweck befördert werden soll: so mufs entweder der Zweck von der Art seyn, dafs er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit oder Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äufserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit seyn, und von ihm haben wir in 2. und im Art. Glückselig-

keit, 11. ff. gehandelt. Der zweite Zweck der Natur würde die Cultur des Menschen seyn, aber nicht jede Cultur kann letzter Zweck seyn (U. 388. M. II, 921.).

4. Die Cultur der Geschicklichkeit ist freilich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, die Freiheit des Willens in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern. Diess gehört aber doch wesentlich zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken. Diese letztere Tauglichkeit besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden (in der Disciplin der Neigungen), durch den wir unfähig gemacht werden, selbst zu wählen (M. II, 924. U. 392.), s. Geschicklichkeit, 2.

5. Es bleibt also kein andrer Werth des Erdenlebens übrig, als der, den wir diesem unserm Leben selbst geben. Diess geschieht nicht sowohl durch das, was wir thun, als durch das, was wir so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann. Was nehmlich die Disciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung ganz zweckmässig ist, so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Cultur ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung auf höhere Zwecke, als blosse Naturproducte seyn können. Der Zweck der Natur: der Rohigkeit der Neigungen, welche der Thierheit in uns angehören, immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen, ist nicht zu verkennen. Schöne Kunst und Wissenschaften gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab. Sie bereiten den Menschen da-

durch zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll; indessen die Uebel zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um den Neigungen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höhern Zwecken fühlen lassen. In dieser Rücksicht nun hat das Erdenleben einen unendlichen Werth (U. 394. ff. M. II, 926.).

Kant Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 82. f. S. 383. ff.

Wesen,

essentia, *essence*. S. Merkmahl, constitutives und nothwendiges. Das Wesen ist das erste innere Princip (Grund) alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Eine geometrische Figur z. B. ist ein Ding, diess Ding kann nur möglich seyn, wenn es einen Raum giebt, der durch Linien eingeschlossen wird. Ohne diese beiden Stücke kann eine geometrische Figur nicht einmal gedacht, folglich noch weniger in der Anschauung vorgestellt werden. Sie machen also das Wesen derselben aus (N. III.*)).

2. Wesen aller Wesen, s. Ideal, 8.

3. Absolutnothwendiges Wesen, s. Begriff, 15. und Gott, 31.

4. Gemeines Wesen, s. Staat, 2. Das Volk als Staat betrachtet (K. 168. f.).

5. Höchstes Wesen, s. Ideal, 8.

6. Logisches Wesen, s. Merkmahl, constitutives und nothwendiges. Was in dem Begriffe von dem Dinge enthal-

ten ist (P. 72.). Die innere Möglichkeit des Begriffs (E. 82.). Der Inbegriff der wesentlichen Stücke (E. 83.), nehmlich des Begriffs. Die wesentlichen Stücke sind die Bestandstücke (*constitutiva*) des Wesens, d. h. diejenigen Merkmahle des Begriffs, welche zusammen sein Wesen ausmachen; oder diejenigen Eigenschaften, auf welchen als Bedingungen selbst die innere Möglichkeit eines Dinges (d. i. der Begriff von ihm) beruht (N. 58.). So gehören die Zurückstossungskraft und die Anziehungskraft zum Wesen der Materie, keine kann von der andern im Begriff der Materie getrennt werden (N. 58.), s. Anziehungskraft und Zurückstossungskraft.

7. Organisirtes Wesen, s. Organisirtes Wesen.

8. Reales Wesen, Realwesen, Natur eines Gegenstandes (E. 99.), s. Merkmahl, nothwendiges und Natur.

9. Sinnenwesen, s. Erscheinung, 2. und Mensch, 4.

10. Urwesen, s. Ideal, 8.

11. Vernunftwesen, s. Meinungssache, 2.

12. Vernünfteltes Wesen, s. Meinungssache, 2.

13. Verstandeswesen, s. An sich und Noumen.

Wetten,

s. Ueberzeugung, 2.

Widerſpruch,

ſ. Wahr, 5 und 8, Analytiſches Urtheil, 10. ff., Ding, 4. β.

Widerſtrebung,

ſ. Latitudinarier, 6.

Widerſtreit,

Oppugnanz, Repugnanz, *repugnantia*, *répugnance*. Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Beſtimmungen der Dinge in einem ſolchen Verhältniſs gedacht werden, daſs ſie einander ihre Folgen aufheben, wenn ſie in einem Subject verbunden ſind. Wenn ich z. B. drei Thaler Vermögen habe, aber auch drei Thaler Schulden, ſo ſind beide Arten der drei Thaler in einem ſolchen Widerſtreit mit einander, daſs ich dadurch weder Vermögen noch (nicht tilgbare) Schulden habe. Realitäten durch den reinen Verſtand gedacht (*realitas noumenon*) ſind Bejahungen, ſie können ſich alſo einander nicht aufheben, und es läſst ſich daher zwiſchen dieſen (logiſchen) Realitäten kein Widerſtreit denken; das Reale in der Erſcheinung (*realitas phaenomenon*) hingegen kann allerdings im Widerſtreit ſeyn, z. B. zwei bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, die aber einander entgegen wirken (C. 320. M. I, 363.), ſ. Leibnitz, IV.

2. Der dem Widerſtreit entgegengeſetzte Reflexionsbegriff iſt die Einſtimmung, durch welchen die Beſtimmungen der Dinge in einem ſolchen Verhältniſs gedacht werden, daſs ihre Folgen vereint in demſelben Subject vergröſsert wer-

den. Wenn ich z. B. schon drei Thaler Vermögen habe, und noch drei Thaler geschenkt erhalte, so sind beide Arten von drei Thalern mit einander in Einstimmung, so dass nun mein Vermögen noch einmal so gross ist. Realitäten durch den reinen Verstand gedacht sind, weil sie alle Bejahungen sind, alle mit einander in Einstimmung; das Reale in der Erscheinung hingegen kann in Einstimmung seyn und auch nicht, z. B. zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punct nach derselben Richtung zu ziehen, oder auch ein zwiefaches Vergnügen, z. B. das einer Reise, nebst der Unterhaltung unterwegens (C. 320.). S. übrigen Opposition.

Widerstreit der Pflichten,

s. Collision, wo Widerstand, Widerstreit heissen muss. Widerstreit der Vernunft, s. Antinomie.

Wiedervergeltung,

s. Krieg, 5. *b*.

Wiedervergeltungsrecht,

s. Strafe, 4. ff.

Wille,

praktische Vernunft, oberes Begehrungsvermögen, *voluntas*, *facultas appetitiva superior*, *volonté*. S. Imperativ, 2.

2. Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäfs sich selbst zum Handeln zu bestimmen (G. 63.). Diefs wird dadurch klar, wenn man sich das Handeln eines unvernünftigen Thiers vorstellt. Dieses hat auch Vorstellungen, wie der Mensch, denn wenn z. B. die Ameise auf ihrem Wege ein Hindernifs findet, so kehrt sie um, ohne dafs ihr Cörper durch etwas aufser ihr gestofsen oder gedrehet wird. Die Ursache mufs also in ihr selbst, in ihren Vorstellungen liegen, welche durch das äufsere Hindernifs, das sie wahrnimmt, entspringen. Allein ihre Handlung wird blofs durch die Furcht vor dem Hindernifs gewirkt. Der Mensch aber allein kann, wenn er eine solche Furcht fühlt, sich ihrer bemeistern, und sich ein Gesetz machen, nach welchem er dieser Furcht nachgeben, oder ihr widerstehen will. Die Hauptkriterien des Willens sind also: dafs man sich die Gesetze vorstelle, die zum Handeln bestimmen, und dafs man sich diesen Gesetzen gemäfs selbst dazu bestimme. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven (nicht blofs im Subject liegenden) Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck. Der Grund der Möglichkeit der Bewirkung des Zwecks heifst das Mittel. Der subjective (blofs im Subject liegende) Grund des Begehrens (zu Thätigkeiten bestimmt zu werden) heifst die Triebfeder; der objective Grund des Wollens (sich selbst der Vorstellung gewisser Gesetze gemäfs zu Thätigkeiten zu bestimmen) heifst der Bewegungsgrund. Ein Wille kann also nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn, denn nur diese können sich Gesetze vorstellen (G. 63. M. II, 82.), s. Dependenz, 4., Freiheit, 33. und Zweckmäfsigkeit.

3. Man mufs Begehrungsvermögen,

Wille, Willkühr und freie Willkühr wohl von einander unterscheiden. Dem Willen liegt das Begehrungsvermögen (*facultas appetitiva*) zum Grunde. Die Erfahrungspsychologie lehrt, dass wir ein solches mit den übrigen Thieren gemein haben, und Baumgarten (Metaph. §. 489.) erklärt es durch: ein Vermögen zu begehren und zu verabscheuen. Ich begehre, sagt Baumgarten, wenn ich mich bestimme, eine gewisse Vorstellung in mir zu wirken, und ich verabscheue dasjenige, dessen Gegentheil ich begehre. Diese Erklärung ist ganz richtig. Denn wer begehrt, der hat erstlich Vorstellungen; durch diese Vorstellungen bestimmt er zweitens sich (d. i. der Bestimmungsgrund ist etwas in ihm, etwas im innern Sinn, nicht wie bei der Bewegung des leblosen Cörpers, bei dem die Veränderung durch etwas ausser demselben, etwas, das in unserm äussern Sinn erscheint, und gar nicht zu dem in Bewegung zu setzenden leblosen Cörper gehört, bewirkt wird. Uebrigens kann diese Bestimmung seiner selbst ebenfalls psychologisch-mechanisch seyn, d. i. nach einem blossen Mechanismus geschehen, bei dem nichts von Freiheit ist); er bestimmt sich aber drittens, eine gewisse Vorstellung zu wirken. Diese letztern Vorstellungen sind nehmlich die von wirklichen Gegenständen, nehmlich den Handlungen und dem, was diese bewirken oder hervorbringen sollen (der Materie des Begehrungsvermögens, s. Gegenstand, 17. ff.), von deren Wirklichkeit demnach das Subject, durch jene erstern Vorstellungen (von denselben Gegenständen, obwohl nur ihrer Möglichkeit nach) Ursache wird, s. Leben, 3., Lust, 3., Seelenvermögen und Endursache, 7.

4. Wenn wir nehmlich auf uns selbst Acht geben, so finden wir, dass wir Gedanken haben, oder uns etwas vorstellen. Wir unterscheiden

aber dieses Etwas, das wir uns vorstellen, noch von unsern Vorstellungen. Das, was wir uns vorstellen, nennen wir den Gegenstand unsrer Vorstellungen. Dieser Gegenstand kann aber bloss in unsern Vorstellungen, oder auch zugleich ausser denselben seyn. Beschäftigen wir uns nun mit solchen Vorstellungen, welche Gegenstände haben, die auch ausser unsern Vorstellungen vorhanden sind, so haben wir reelle und keine bloss leeren Vorstellungen, machen uns nicht bloss Hirngespinste. Unsre Vorstellungen können aber auch von der Art seyn, dass wir die Gegenstände erst hervorbringen, die wir uns vorstellen. Dann werden unsere Vorstellungen die Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände, die wir uns vorstellen. Diese Gegenstände sind nehmlich unsre Handlungen, und das, was wir durch unsre Handlungen bewirken wollen. Das Vermögen, auf diese Art Ursache zu werden, heisst das Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen ist demnach das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn (U. XXII. *) P. 16. *) K. I.). Dieser Erklärung hat man den Vorwurf gemacht, dass sie die Wünsche ausschlösse, die aber doch auch Begehrungen wären, obwohl solche, durch die ihr Gegenstand nicht hervorgebracht würde. Allein sie sind wirklich nicht ausgeschlossen; denn die Wünsche sind auch Begehrungen, durch die der Mensch auf die Wirklichkeit der Gegenstände derselben hinwirkt, aber durch seine Vorstellungen allein, und nicht zugleich durch Kräfte, wovon er also keinen Erfolg erwarten kann. Indessen ist doch die Beziehung der Vorstellung als Ursache in jedem Wunsche enthalten, welches vornehmlich sichtbar ist, wenn er Sehnsucht ist. Es giebt also auch Begehrungen, wodurch der Mensch mit sich selbst im Widerspruch steht (U. XXII.*)). Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst

zu unterſcheiden; denn die Concupiſcenz iſt der Anreiz zur Beſtimmung des Begehrens. Sie iſt jederzeit eine ſinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsſtimmung (K. IV.).

5. Man kann die Ausdrücke Wille und Willkühr für gleichbedeutend nehmen, wo dann von dem einem gilt, was von der andern gilt. Allein es findet ſich hier doch ein Unterſchied in den Begriffen, die ſich auf dieſe Sache beziehen; und dieſes Unterſchiedes wegen iſt es nöthig, für jeden Begriff einen beſondern Ausdruck zu haben. Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, ſofern der Beſtimmungsgrund zur Handlung in ihm ſelbſt (nicht in dem Gegenſtande) angetroffen wird, heiſst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu laſſen. Iſt dieſes Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens, durch ſeine Handlung den Gegenſtand hervorzubringen, verbunden, ſo heiſst es die Willkühr. Iſt das Vermögen nach Belieben zu thun oder zu laſſen nicht mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens der Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden, ſo bleibt ſein Actus ohne allen Erfolg, und dieſer Actus deſſelben heiſst ſodann ein Wunſch. Das Begehrungsvermögen alſo, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heiſst der Wille. Der Wille iſt alſo das Begehrungsvermögen in Beziehung auf den Beſtimmungsgrund zur Handlung oder das, was die Willkühr beſtimmt, und alſo mit praktiſcher Vernunft einerlei. Unter dem Willen kann alſo die Willkühr, aber auch der bloſse Wunſch enthalten ſeyn, ſofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt beſtimmen kann (K. IV. f.).

6. Hängt die Willkühr von bloſs ſinn-

lichen Trieben ab, so ist sie eine thierische Willkühr, ist sie aber unabhängig von sinnlichen Trieben, mithin, da sonst weiter nichts übrig ist, was die Willkühr bestimmen kann, durch reine Vernunft bestimmbar, so dass sie sich durch reine Vernunft selbst gegen die sinnlichen Triebe zu handeln bestimmen kann, so ist sie eine freie Willkühr. Die Bestimmungsgründe, welche die Willkühr bestimmen, mögen nun seyn, welche sie wollen, so werden sie für die freie Willkühr doch nur dadurch Bestimmungsgründe, dass sie sie als solche in sich aufnimmt; dass also der Bestimmungsgrund in ihr selbst, nicht ausser ihr, subjectiv, nicht objectiv, ist. Da aber die freie Willkühr durch reine Vernunft (d. i. den Willen) bestimmt wird, was aber die Vernunft erzeugt, Begriffe sind, ein Begriff aber, der vorstellt, wie man handeln will oder soll, eine Regel heisst: so ist der innere Bestimmungsgrund der Willkühr stets eine Regel. Eine Regel aber, welche sich die Willkühr aus bloss innern, mithin aus bloss subjectiven Gründen zum Princip des Handelns macht, heisst eine Maxime; ist aber die Regel von der reinen Vernunft für jede freie Willkühr gegeben, so heisst sie ein Gesetz. Der Wille giebt demnach die Gesetze, die Willkühr die Maximen. Die letztere ist in dem Menschen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts anderes, als bloss auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, und ist also die praktische Vernunft; er ist daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig. Nur die Willkühr also kann frei oder unfrei genannt werden (K. XXVI. f.), s. Freiheit, 42. ff.

7. Man kann den Willen auch das obere Be-

gehrungsvermögen nennen und man glaubte den Unterschied zwischen dem untern und obern Begehrungsvermögen darin zu finden, daſs die die Wirklichkeit der Gegenstände verursachenden Vorstellungen bei dem erstern in den Sinnen, bei dem letztern im Verstande ihren Ursprung haben. Wenn das Gefühl der Lust oder Unlust der Bestimmungsgrund des Willens ist, so ist es ganz einerlei, wo die Vorstellung des vergnügenden oder miſsvergnügenden Gegenstandes herkommt. Hier ist nur die Frage, wie viel und groſses Vergnügen oder Miſsvergnügen diese Vorstellungen dem Menschen auf die längste Zeit verschaffen, und alle solche Bestimmungsgründe sind nur dem untern Begehrungsvermögen angemessen. Reine Vernunft muſs also für sich allein praktisch seyn, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen; nur dann ist sie ein oberes oder praktisches Begehrungsvermögen, das von dem pathologischen oder untern specifisch verschieden und gesetzgebend ist (P. 41, ff. M. II, 189.).

8. Der Verstand hat also auch ein Verhältniſs zum Begehrungsvermögen, welches letztere darum der Wille heiſst. In so fern aber dieses Verhältniſs darin besteht, daſs der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heiſst) durch die bloſse Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist, heiſst das Begehrungsvermögen ein reiner Wille oder eine reine praktische Vernunft. Die objective Realität eines reinen Willens, oder daſs es einen solchen reinen Willen wirklich gebe, ist im moralischen Gesetze *a priori*, gleichsam durch ein Factum, gegeben. Denn eine Willensbestimmung, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beru-

het, kann man wohl ein Factum nennen. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität (Ursache zu seyn) schon enthalten, mithin in dem Begriff eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freiheit. Eine Causalität mit Freiheit ist eine solche, die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar ist. Eine solche Causalität ist folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises ihrer Realität, fähig. Dennoch aber rechtfertigt der Wille seine objective Realität vollkommen in dem reinen praktischen Gesetze *a priori*, doch nicht zum Behuf des theoretischen, sondern blofs praktischen Gebrauchs der Vernunft (nicht zum Erkennen, sondern zum Handeln). Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer Ursache als Noumens oder reinen Verstandeswesens (*causa noumenon*). Dafs sich aber dieser Begriff nicht selbst widerspreche, dafür ist man schon dadurch gesichert, dafs der Begriff einer Ursache gänzlich vom reinen Verstande entsprungen ist; dafs zugleich auch seine objective Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction feststeht, und er dabei seinem Ursprung nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig ist, dafs er also für sich auf Phänomene oder Sinnenwesen (Erscheinungen) nicht eingeschränkt (es sei denn, wo man einen theoretischen bestimmten Gebrauch, zum Erkennen, davon machen wollte), und auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden kann. Weil nehmlich dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, unterzulegen möglich ist, so ist eine Ursache als Ding an sich selbst oder Noumen (*causa noumenon*) in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft (zum Erkennen) ein leerer Begriff. Man will aber auch nicht ein Wesen, in so fern es einen rei-

nen Willen hat, erkennen; ſondern man will nur einen praktiſchen Gebrauch (zum Handeln) davon machen, und dazu iſt man, vermöge des nicht empiriſchen Urſprungs des Begriffs der Urſache, allerdings befugt (P. 96. M. II, 241.). Im Art. Noumen, 3. wurde der ſpeculativen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniſs der Noumenen mit völligem Rechte abgeſprochen, aber doch der negative Begriff derſelben gerettet (P. 73. M. II, 219.). Dagegen giebt das moraliſche Geſetz, wenn gleich keine Ausſicht auf die Verſtandeswelt, dennoch ein ſchlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unſers theoretiſchen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verſtandeswelt Anzeige giebt, ja dieſe ſogar poſitiv beſtimmt und uns etwas von ihr erkennen läſst, nehmlich ein Geſetz (P. 74. M. II, 220.), ſ. 12.

9. Die Aufgabe: wie reine Vernunft unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens, d. i. der Cauſalität des vernünftigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte (bloſs durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Geſetzes) ſeyn könne, iſt ſehr verſchieden von der: wie reine Vernunft *a priori* Objecte erkennen könne (P. 77. M. II, 225.). Die letzte erfordert, daſs erklärt werde, wie Anſchauungen *a priori* möglich ſind, ſ. Leibnitz, VII. S. 838. a. f. und S. 841. a. ff. Und ihre Auflöſung fällt dahin aus, daſs ſie insgeſammt nur ſinnlich ſind, ſ. Leibnitz, VII. S. 847. f. und Aeſthetik, 8. a.; und daſs die Grundſätze der reinen ſpeculativen Vernunft nichts weiter ausrichten, als daſs ſie Erfahrung möglich machen; dieſs folgt aus der Betrachtung über die Natur jedes einzelnen Grundſatzes des reinen Verſtandes und aus der ganzen ſyſtematiſchen Darſtellung derſel-

ben (C. 294. M. I, 339. M. II, 226. P. 77. f.). Unſre Aufgabe fordert keine Erklärung, wie die Gegenſtände des Begehrungsvermögens (etwa durch Naturkräfte) möglich ſind. Das wäre eine Aufgabe der theoretiſchen Naturkenntniſs. Sondern ſie fragt: wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen oder praktiſch ſeyn könne? Ob nehmlich die Beſtimmungsgründe empiriſche Vorſtellungen ſind, oder ob auch reine Vernunft praktiſch und ein Geſetz einer möglichen Naturordnung ſeyn könne? Die letztere wäre die einer überſinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit durch unſern freien Willen d. i. des Vermögens der Vernunft, unſre Neigung einzuſchränken und zu überwältigen (T. 170.) ſeyn würde, und deren Möglichkeit keiner Anſchauung *a priori* (einer überſinnlichen oder intelligibeln Welt) bedarf. Denn eine ſolche Anſchauung müſste auch, als überſinnlich, für uns unmöglich ſeyn. Es kommt nehmlich nur auf den Beſtimmungsgrund des Wollens in den Maximen der Willkühr an, ob er ein Begriff der reinen Vernunft (von der Geſetzmäſsigkeit derſelben überhaupt) ſei, und wie er letzteres ſeyn könne. Ob aber die Cauſalität des Willens zur Wirklichmachung der Gegenſtände (durch Naturkräfte) zulange, bleibt den theoretiſchen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlaſſen. Nur auf die Willensbeſtimmung und den Beſtimmungsgrund der Maxime der Willkühr, als der Maxime eines freien Willens, kommt es hier an. Denn, wenn der Wille nur für die reine Vernunft geſetzmäſsig iſt, ſo mag es mit dem Vermögen deſſelben in der Ausführung ſtehen, wie es wolle. Es mag nach dieſen Maximen der Geſetzgebung einer möglichen Natur eine ſolche wirklich daraus entſpringen, oder nicht. Darauf kömmt es gar nicht an bei der Frage: ob und wie reine Vernunft prak-

tisch, d. i. unmittelbar Willenbestimmend seyn könne (P. 78. f. M. II, 227.). Dieses zu zeigen, muss die Critik der reinen praktischen Vernunft von der Wirklichkeit reiner praktischen Gesetze, als einem Factum, anfangen (s. Exposition, 25. ff.). Statt der Anschauung aber legt diese Critik den praktischen Gesetzen den Begriff ihres Daseyns in der intelligibeln Welt, nehmlich den der Freiheit zum Grunde, d. h. da die moralischen Gesetze einmal in unserer Vernunft vorhanden sind, so kann dieses ihr Daseyn nur durch Voraussetzung der Realität der Idee der Freiheit in einer solchen Welt, die dem Naturmechanismus nicht unterworfen ist, als möglich gedacht werden. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens sind nehmlich die moralischen Gesetze nothwendig, oder umgekehrt, die Freiheit des Willens ist nothwendig, weil jene Gesetze nothwendig sind. Wie aber dieses Bewusstseyn der moralischen Gesetze, oder das der Freiheit des Willens möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären (P. 72. 79. f. M. II, 218. 228). Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen wechselsweise auf einander zurück. Es fragt sich daher: ob unsere Erkenntniss des Unbedingt-Praktischen von der Freiheit, oder von dem praktischen Gesetz anhebe? Von der Freiheit kann sie nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewusst werden, noch aus der Erfahrung darauf schliessen. Denn der erste Begriff der Freiheit ist negativ, und Erfahrung giebt uns nur den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, welches sich uns zuerst darbietet und gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung

aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweiset, Acht haben. Hieraus entspringt der Begriff eines reinen Willens. Mithin stellt praktische Vernunft zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit dem Begriffe der Freiheit auf; denn man würde ohne das Sittengesetz nicht darauf gefallen seyn, da man in der Natur aus Freiheit nichts erklären kann. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Hier urtheilet ein Jeder, dafs er etwas kann, darum, weil er sich bewufst ist, dafs er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre (P. 52. ff. M. II, 200.).

10. Es ist nichts denkbar, was ohne Einschränkung gut seyn könnte, als allein ein sittlich guter Wille. Talente (Naturgaben) des Geistes, Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der davon Gebrauch machen soll, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Sie machen Muth und hierdurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einflufs derselben aufs Gemüth berichtige und allgemein zweckmäfsig mache. Ja ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer kann sogar am Anblick des ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben, und so macht der gute Wille die unerlafsliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn aus (G. 1. M. II, 15.). Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen innern unbedingten Werth. Sie setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung,

die man übrigens mit Recht für ſie trägt, einſchränkt, und es nicht erlaubt, ſie für ſchlechthin gut zu halten. Mäſsigung in Affecten und Leidenſchaften, Selbſtbeherrſchung und nüchterne Ueberlegung ſind in vielerlei Abſicht gut und ſcheinen ſogar einen Theil vom innern Werth der Perſon auszumachen. Allein es fehlt viel daran, um ſie ohne Einſchränkung für gut zu erklären (ſo unbedingt ſie auch von den Alten ſind geprieſen worden). Denn ohne Grundſätze eines guten Willens können ſie höchſt böſe werden, und das kalte Blut eines Böſewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, ſondern auch unmittelbar in unſern Augen noch verabſcheuungswürdiger, als er ohne dieſes dafür würde gehalten werden (G. 2. M. II, 16.). Der gute Wille iſt aber nicht durch das, was er bewirkt, ſondern allein durch das Wollen, d. i. an ſich, gut. Er iſt für ſich ſelbſt betrachtet ohne Vergleich weit höher zu ſchätzen, als alles, was durch ihn zu Gunſten der Summe aller Neigungen (d. i. an Glückſeligkeit) zu Stande gebracht werden könnte; d. h. könnten wir uns durch unſern guten Willen auch vollkommen glücklich machen, ſo wäre das doch bei weitem nicht ſo viel werth, als der vollkommen gute Wille ſelbſt. Wenn es dieſem Willen auch gänzlich am Vermögen fehlte, ſeine Abſicht durchzuſetzen, wenn bei ſeiner gröſsten Beſtrebung auch nichts von ihm ausgerichtet würde und er nur wirklich da wäre ohne alle Wirkung in Handlungen (doch freilich nicht etwa als ein bloſser leerer Wunſch, ſondern als die Aufbietung aller Mittel, ſo weit ſie in unſrer Gewalt ſind, ſo wie im Evangelio die arme Wittwe an den beiden Scherflein alles gab, was ſie hatte): ſo würde er doch ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt haben. Die Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit kann dieſem Werth weder etwas zuſetzen, noch abnehmen, wenn er nur alle Mittel aufgeboten hat. Die Nützlichkeit würde gleichſam nur die Einfaſſung zu

diesem Juweel seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht Kenner genug sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen (G. 3. f. M. II, 17.). Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werth des blossen guten Willens etwas Befremdendes. Daher erregt sie den Verdacht eines Hirngespinstes, ungeachtet aller Einstimmung selbst d r gemeinen Vernunft mit derselben. Dass aber dennoch bei derselben keine hochfliegende Phantasterei zum Grunde liege, und die Absicht der Natur, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, nicht Glückseligkeit, sondern Moralität sei, ist gezeigt worden im Art. Glückseligkeit, 6. ff. (G. 4. M. II, 18.). Was ich aber zu thun habe, damit mein Wollen gut sei, das zu wissen, brauche ich gar keinen weit ausholenden Scharfsinn. Es bedarf dazu gar keiner Erfahrung in Ansehung des Weltlaufs, gar keiner Fähigkeit, auf alle sich ereignende Vorfälle gefasst zu seyn. Ich frage mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich. Nicht etwa darum, weil dir oder andern ein Nachtheil daraus bevorsteht, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann. Für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, ob ich wohl nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag). Allein soviel verstehe ich doch davon, dass diese meine Achtung eine Schätzung des Werths sei, welcher allen Werth dessen weit übersteigt, was durch Neigung angepriesen wird; und dass die Nothwendigkeit meiner Handlung aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muss, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen

Werth über alles geht (G. 19. f. M. II, 33.). Diefs ift das Princip der gemeinen Menfchenvernunft, welches fie jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaafse ihrer Beurtheilung braucht. Es bedarf alfo keiner Wiffenfchaft, um weife und tugendhaft zu feyn. Wie follte auch die Kenntnifs deffen, was jedem Menfchen zu wiffen obliegt, nicht felbft des gemeinften Menfchen Sache feyn. Man kann es doch aber auch nicht ohne Bewunderung fehen, wie das praktifche Beurtheilungsvermögen vor dem theoretifchen im gemeinen Menfchenverftande fogar viel voraus habe. In dem letztern, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgefetzen und Wahrnehmungen durch Sinne abzugehen, geräth fie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widerfprüche mit fich felbft. Im praktifchen aber fängt die Beurtheilungskraft alsdann eben allererft an, fich recht vortheilhaft zu zeigen. Sie wird alsdann fogar fubtil und trifft es oft noch beffer, als der Philofoph. Warum es aber demungeachtet rathfam ift, auch im Praktifchen den gemeinen Menfchenverftand durch Philofophie auf einen neuen Weg der Unterfuchung und Belehrung zu bringen, findet man im Art. Philofophie, praktifche. Daher hat nun Kant, in feiner Grundlegung zur Metaphyfik der Sitten, das praktifche Vernunftvermögen oder den Willen von feinen allgemeinen Beftimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entfpringt, verfolgt (G. 36. M. II, 47.), und einen Quell der Grundfätze der Sittlichkeit nachgewiefen, der völlig *a priori* ift (G. 60. f. M. II, 79.). Denn alles, was empirifch ift, ift der Lauterkeit der Sitten höchft nachtheilig. Der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines fchlechterdings guten Willens befteht eben darin, dafs das Princip der Handlung von allen Einflüffen der Erfahrungsgründe frei fei. Man kann daher

wider die niedrige Denkungsart, Principien der Sitten im Empirischen aufzusuchen, nicht genug warnen (G. 61. M. II, 80.). Es ist demnach ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen. Dieses Gesetz ist völlig *a priori* mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens verbunden, d. i. mit einem solchen Willen, bei dem das Verhältniss zu sich selbst statt findet, dass er bloss durch Vernunft bestimmt wird (G. 62. f. M. II, 81.). Zur Erläuterung mögen die Beispiele dienen, welche man im Art. Zweck findet. Die Maxime, die Begierde nach Glückseligkeit zu befriedigen, ist zwar allgemein; aber kann darum doch kein allgemeines praktisches Gesetz seyn. Denn, da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äusserste Widerspiel der Einstimmung (der ärgste Widerstreit) und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Object, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälliger Weise vertragen, aber gar nicht in eine allgemeine Regel befasst werden kann. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äussern Gesetzgebung, aber eben so wenig zur innern (P. 50. M. II, 195.).

11. Schlechterdings oder unbedingt gut ist der Wille, der nicht böse seyn, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann (G. 81.).

Dieses Princip ist also sein oberstes Gesetz: Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit des Gesetzes du zugleich wollen kannst. Dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreit seyn kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit eines solchen allgemeingesetzgebenden Willens mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen (dem Formalen der Natur überhaupt) Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen (G. 81. f. M. II, 112.). Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch von der übrigen aus, daſs sie ihr selbst einen Zweck setzt; dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Allein in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens muſs durchaus von allem zu bewirkenden Zweck abstrahirt werden (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde). Folglich muſs der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck gedacht werden. Ein selbstständiger Zweck ist aber ein solcher, dem niemals zuwider gehandelt werden und der also niemals bloſs als Mittel in jedem Wollen geschätzt werden soll. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Princip: Handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere)

ſo, daſs es in deiner Maxime zugleich als Zweck an ſich ſelbſt gelte, iſt demnach mit dem Princip: Handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Weſen zugleich in ſich enthält, im Grunde einerlei. Denn, daſs ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zweck auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit einſchränken ſoll, ſagt eben ſo viel, als das Subject der Zwecke muſs niemals bloſs als Mittel allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden (G. 82. f. M. II, 113.). Wo ein Gegenſtand des Willens zu ſeiner Regel zum Grunde gelegt wird, da iſt dieſe Regel nichts als das Gebot eines Andern (Heteronomie). Ein ſolches Gebot (Imperativ) iſt bedingt, wenn oder weil man dieſen Gegenſtand will, ſoll man ſo oder ſo handeln. Mithin kann es niemals moraliſch, d. i. unbedingt (kategoriſch), gebieten. Der Wille beſtimmt ſich dann niemals unmittelbar ſelbſt durch die Vorſtellung der Handlung, und es bedarf alſo wieder eines andern Geſetzes, weswegen ich den Gegenſtand will. Der Naturtrieb übt dann eigentlich die Vorſtellung eines durch unſere Kräfte möglichen Gegenſtandes nach der Naturbeſchaffenheit des Subjects auf ſeinen Willen aus, folglich iſt hier immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm das Geſetz (G. 93. ff. M. II, 124.). Der ſchlechterdings gute Wille, deſſen Princip ein unbedingtes Gebot (kategoriſcher Imperativ) ſeyn muſs, wird alſo bloſs die Form des Wollens überhaupt enthalten. Und zwar giebt er ſich ſelbſt das Geſetz, d. i. die Maxime eines jeden ſchlechthin guten Willens hat die Tauglichkeit, daſs ſich der Wille durch ſie ſelbſt zum allgemeinen Geſetz machen kann. Dieſs iſt das alleinige Geſetz, das ſich der

schlechthin gute Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und ein Interesse der Maxime als Grund unterzulegen (G. 95. M. II, 125.). Es hängt also dem einmal allgemein im Schwange gehenden Begriff der Sittlichkeit die Autonomie des Willens unvermeidlich an. Wie nun ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er nothwendig sei, oder dafs Sittlichkeit kein Hirngespinst, sondern das unbedingte Gebot und mit ihm die Autonomie oder gesetzgebende Eigenschaft des Willens wahr sei, findet man im Art. Freiheit, 30. ff. (G. 95. f. M. II, 126.).

12. Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei, d. i. als unabhängig von dem Einflufs der Naturtriebe auf ihren Willen. Sie urtheilen von ihren oder andrer Menschen bösen Handlungen, sie hätten nicht geschehen sollen, ob sie gleich geschehen sind. Denn sobald man sich den Willen als nicht frei, sondern nothwendig handelnd denkt, so war auch die Handlung, als die Wirkung des Willens, nicht frei, sie mufste erfolgen, und so wäre der Gedanke gar nicht möglich, dafs sie nicht hätte geschehen sollen. Wie hätte etwas, dafür ich nicht konnte, dafs es geschahe, durch mich nicht geschehen sollen? Da wir nun von jeder bösen Handlung hinterher denken, wir hätten sie nicht thun sollen, so müssen wir doch die Idee haben, dafs es uns auch möglich gewesen sei, sie zu unterlassen, d. h. aber, dafs unser Wille frei war. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht seyn, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung der Freiheit als nothwendig vorgestellt werden; denn was das Gesetz gebietet, ist für den freien Willen nothwendig und

geschieht doch oft nicht in der Erfahrung. Auf der andern Seite ist es eben so nothwendig, dass jede Handlung nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, weil sie den Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führt. Denn jede Handlung nehmen wir ja nicht wahr und können wir nicht aus Erfahrung kennen lernen, und eben so wenig können wir aus der Erfahrung wissen, dass etwas nothwendig sei. Allein es kann nicht anders seyn, denn wenn irgend etwas geschähe, was nicht nach unabänderlichen Naturgesetzen bestimmt wäre, so könnten wir gar keine Erfahrungserkenntniss davon erlangen, es wäre dann in keinem Zusammenhange mit unsern übrigen Erfahrungen, und wir könnten dann schlechterdings nicht unterscheiden, ob wir geträumt, oder phantasirt, oder eine Erfahrung gemacht hätten. Auch wird dieser Begriff von einer Natur durch Erfahrung bestätigt. Wir können vieles erklären, d. h. von Gesetzen, nach welchen es geschehen musste, ableiten. Können wir es aber nicht, so schreiben wir es unsrer Unwissenheit zu. Der Begriff einer Natur muss also sogar unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung möglich seyn soll; denn diese ist eine nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniss der Gegenstände der Sinne. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität (d. i. dass es so etwas gebe) an sich zweifelhaft ist. Natur aber ist ein Begriff des Verstandes, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und nothwendig beweiset (G. 113. f. M. II, 146.). Hieraus entspringt eine Dialektik der Vernunft, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint. Sogar findet die Vernunft bei dieser Wegescheidung in speculativer Absicht den Weg der Natur-

nothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer, als den der Freiheit; allein in praktischer Absicht ist dennoch der Fussteig der Freiheit der einzige, von welchem wir bei unserm Thun und Lassen Gebrauch machen können. Daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Dieses muss also wohl voraussetzen, dass zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlung kein wahrer Widerspruch angetroffen werde, denn sie kann beide nicht aufgeben (G. 114. f. M. II., 147.). Dieser Scheinwiderspruch muss indessen wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich die Möglichkeit der Freiheit niemals begreifen kann. Denn, wenn sogar der Gedanke der Freiheit sich selbst, oder der Natur, widerspräche, so müsste sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden (G. 115. M. II, 148.). Nun ist es aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn sich das handelnde Subject in eben dem Sinne oder in eben dem Verhältnisse als frei denkt, in welchem es sich als nothwendig denkt. Denn wie kann der Wille des Menschen in demselben Verhältnisse, d. i. wenn er als menschlicher Wille, oder eine von den wirkenden Ursachen in der Natur, wirkt oder handelt, nothwendig seyn oder nicht anders handeln können, als er handelt, und doch auch frei seyn, d. h. ganz anders handeln können, als er handelt? Das ist beides zusammen unmöglich. Es muss also entweder keine Freiheit des Willens geben, oder es muss das Gegentheil gezeigt werden, nehmlich, dass wir den Menschen in einem ganz andern Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn als einen Theil der Natur betrachten, der den Gesetzen der Natur unterworfen ist, als wenn wir ihn als ein Wesen beurtheilen, das einen freien Willen

hat. Denn sonst könnte der Fatalist alle Moralität umstoſsen (G. 115. f. M. II, 149.). Dieſs gehört nun für die speculative Philosophie (G. 116, M. II, 150.). Wir müssen nothwendig zwischen der Sinnenwelt und Verstandeswelt unterscheiden. Die erstere kann nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern sehr verschieden seyn, die zweite der erstern zum Grunde liegende muſs immer dieselbe bleiben. Auch der Mensch, da er sich doch nicht gleichsam selbst schafft, und seinen Begriff von sich nicht *a priori*, sondern empirisch bekömmt, kann nur durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur von ihm selbst erkannt werden. Indessen muſs er doch annehmen, daſs dieser aus lauter Erscheinungen zusammengesetzten Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde liege. Er muſs auſser der Erscheinung seines Subjects noch ein Ich annehmen, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag (nicht wie es durch das gefärbte und geschliffene Glas der Sinne erscheint). Er muſs sich also in Absicht auf die bloſse Wahrnehmung seiner selbst und Empfänglichkeit der Empfindungen als ein Sinnenwesen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit*) seyn mag (was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewuſstseyn gelangt) als eine Intelligenz zur intellectuellen Welt zählen (G. 104. f. M. II, 137.). Dergleichen Schluſs muſs der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, machen. Vermuthlich ist er auch in dem gemeinsten Ver-

*) Diese Stelle in Kants G. ist die Geburtsstätte der Fichtischen Theorie von einem reinen Handeln, dem Fundament des ganzen Fichtianismus, der ohne sie nicht wäre gebohren worden.

ſtande anzutreffen. Denn dieſer iſt ſehr geneigt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges, zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, daſs er dieſes Unſichtbare ſich bald wiederum verſinnlichen, d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will (G. 107. M. II, 138.), ſ. An ſich, 4. Und ſo ſchreibt ſich nun der Menſch mit Recht einen Willen zu, der 1. nichts auf ſeine Rechnung kommen läſst, was bloſs zu ſeinen ſinnlichen Begierden und Neigungen gehört; ſondern behauptet, er ſei nicht frei, ſondern unterjocht geweſen, und habe nicht gewirkt, wenn die Handlung aus einer Begierde und Neigung entſprang; — und der dagegen 2. Handlungen durch ſich als möglich, ja gar als moraliſch nothwendig, denkt, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizungen geſchehen können (G. 118. M. II, 152.). Daſs er ſolche Handlungen wirken kann, liegt nicht in dem Menſchen als Sinnenweſen, denn als ſolches iſt er den nothwendigen Geſetzen der Natur unterworfen; ſondern es liegt in ihm als Intelligenz, d. i. einem Weſen, welches unabhängig von der Natur handeln kann. Daſs ſich die praktiſche Vernunft auf dieſe Art in eine Verſtandeswelt hinein denkt, dadurch überſchreitet ſie gar nicht ihre Grenzen. Dadurch aber würde ſie ihre Grenzen überſchreiten (transſcendent werden), wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hineinſchauen*), oder hineinempfinden**) wollte. Jenes iſt nur ein negativer Gedanke, in Anſehung der Sinnenwelt, daſs ſie nehmlich der Vernunft in Beſtimmung des Willens keine Geſetze giebt. In dem einzigen Puncte

*) Z. B. wie Fichte und Schelling.

**) Z. B. wie Abicht.

aber wird es positiv, dass jene Freiheit zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität oder Vermögen zu wirken der Vernunft verbunden ist, welche wir einen Willen nennen. Diese Causalität der Vernunft besteht darin, dass wir so handeln können, dass das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunfturſache (d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, oder dass wir wollen können, dass Jedermann so handle) gemäss sei. Würde die Vernunft aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache, aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie Grenzen (würde transscendent). Sie masste sich dann an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiss. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken *), s. Freiheit, 35. Wären die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend, so würde diess nicht möglich seyn, es ist aber doch nothwendig, wofern ihm nicht das Bewusstseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke macht den Begriff einer intelligibeln Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) nothwendig, aber bloss ihrer formalen Bedingung, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens gemäss, zu denken (G. 118. ff. M. II, 153.). Um das zu wollen,

*) Nicht aber um sich als ursprünglich handelnd intellectuel anzuschauen, wie die Fichtische Theorie will.

wozu die Vernunft dem sinnlich afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, muss die Vernunft das Vermögen haben, ein Gefühl der Lust an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen. Wie diess möglich sei, kann man *a priori* nicht begreiflich machen. Denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der, wie von aller Causalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können. Da aber auch hier die Ursache (die Vernunft) kein Gegenstand der Erfahrung ist, so ist das Interesse an der Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes unmöglich zu erklären. Sie hat aber nicht darum Gültigkeit, weil sie interessirt; denn das wäre Heteronomie, s. Heteronomie, 2. ff. Sondern sie interessirt, weil das Gesetz für uns als Menschen gilt, da es aus unserm Willen als Intelligenz, mithin aus unserm eigentlichen Selbst entsprungen ist. Was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Sache an sich selbst untergeordnet (G. 122. f. M. II, 157.). Das praktische Vermögen der Vernunft läst sich eben so wenig weiter erklären, als, wie Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich sei. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund, nehmlich eine mit Nothwendigkeit wirkende Naturursache, und habe keinen andern Grund, aus welchem sich etwas erklären liesse. Zwar könnte ich nun in der intelligibeln Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen, herumschwärmen. Allein ob wir gleich eine gegründete Idee von einer Verstandeswelt haben, so haben wir doch von ihr nicht die mindeste Kenntniss. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles Sinnliche von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe. Dieses übrigbleibende ist die Vernunft als Ideal in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt und zwar als möglich wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ur-

sache (G. 125. f. M. II, 159.). Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen, auch schon darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen empirischen Interesse herumsuche, und andererseits sich nicht unter Hirngespinsten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behuf eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat. Denn durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (Reich Gottes von vernünftigen Wesen, s. Reich) bewirken wir ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetz in uns (G. 126. f. M. II, 160.).

Kant Grundl. zur Met. d. Sitt. 1. Abschn. S. 1. ff. — S. 19. f. — 2. Abschn. S. 36. — S. 62. f. — S. 81. ff. — S. 93. ff. — S. 104. ff. — 3 Abschn. S. 113. ff. — S. 118. ff. — S. 122. ff. — S. 125. ff.

Dess. Crit. d. pract. Vern. §. 3. Anm. I. S. 41. ff. — §. 4. Anm. S. 50. f. — §. 6. Anm. S. 52. ff. — I. Th. I. B. I. H. I. S. 72. ff. — S. 77. ff. — II. S. 96.

Willkühr,

s. Wille, 5. f., Freiheit, 28.

Willkührlicher Tod,

s. Tod, 2.

Wirbel

des Cartesius, cartesianische Wirbel, *vor-*

tices Carteſiani, tourbillons de Descartes. Descartes (*Princip. philoſ. P. III.*) verſteht unter einem Wirbel eine groſse Menge Materie, welche ſich zuſammen um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct bewegt, ſo daſs ſich das Ganze als eine groſse Anzahl von Kugelſchichten anſehen läſst. Drehen ſich dieſe Kugelſchichten um eine gemeinſchaftliche Axe, oder wenigſtens um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct, und vollenden ſie ihre Umläufe in gleicher Zeit, ſo iſt klar, daſs die äuſsern geſchwinder gehen müſſen, als die innern, im Verhältniſſe ihres Abſtandes von der Axe oder vom Mittelpuncte. Mit ſolchen Wirbeln aus einer dichten, aber ſehr fein zertheilten flüſſigen Materie umringte Descartes die Sonne, die Planeten und Monden, um daraus ihre Umdrehungen um ihre Axe und ihren Umlauf um die Sonne oder ihre Hauptplaneten zu erklären. Er meinte nehmlich, ſie riſſen die Himmelscörper mit ſich fort. Die verſchiedenen Theile des groſsen Wirbels der Sonne bewegen ſich nach dieſem Syſtem mit ungleichen Geſchwindigkeiten, und führen die Planeten alle nach einerlei Richtung, aber die nähern in kürzerer und die entferntern in längerer Zeit um die Sonne (S. II, 331.)

2. Bernhard le Bovier de Fontenelle, einer der witzigſten franzöſiſchen Schriftſteller und Philoſophen, ordentlicher Secretair des Herzogs von Orleans und der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris, geb. 1657 zu Rouen und geſt. 1757, trug dieſe Theorie in ſeinem Buche von der Mehrheit der Welten (*Entretien ſur la pluralité des Mondes. Paris*, 1686, 12. *Amſterdam*, 1719, 12; ins Deutſche überſetzt von Gottſched, Leipzig, 1726, 8. und von J. E. Bode, Hamburg 1780, 8.) auch den Frauenzimmern auf eine reizende Art vor (S. II, 331.).

Wirklich,

s. Erfahrungsurtheil, 12. C. 4, b., Geben, 8. ff., Idealismus, critischer und Physikotheologie, 2. a. Beispiele.

Wirklichkeit,

s. Daseyn und Existenz.

Wirkung,

s. Dependenz, 2. f., Analogie der Ursache und Wirkung, Auflösung und Anziehungskraft, 5. ff.

Wirthbarkeit,

s. Hospitalität.

Wissen,

s. Fürwahrhalten, 1. c. und 8., Naturwissenschaft, 2. und Gewissheit, 2. auch Vernunftwissenschaft.

Wissenschaft,

scientia, *science*. Wissenschaft kommt vom Wissen her, und unter ihr ist der Inbegriff einer Erkenntniss als System zu verstehen. Sie wird der gemeinen Erkenntniss entgegengesetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniss als blossem Aggregat. Das System be-

ruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntnisse dagegen oder dem blossen Aggregat von Erkenntnissen gehen die Theile dem Ganzen vorher. Es giebt historische Wissenschaften und Vernunftwissenschaften, s. Vernunftwissenschaft (L. 109.). In allen Wissenschaften ist die Idee der Wissenschaft der allgemeine Abriss oder Umriss derselben, vornehmlich in den Vernunftwissenschaften. Sie enthält also den Umfang aller Kenntnisse, die zur Wissenschaft gehören. Eine solche Idee des Ganzen ist architektonisch und das erste, worauf man bei einer Wissenschaft zu sehen, und was man zu suchen hat (L. 142. f.). Wenn man nehmlich eine Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat und ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen. Widrigenfalls laufen die Wissenschaften in einander, und es kann keine derselben gründlich abgehandelt werden (Pr. 23.). Dieses Eigenthümliche kann nun in dem Unterschiede des Objects, oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart bestehen. Oder es kann in einigen dieser Stücke, wo nicht in allen denselben liegen. Hierauf beruhet aber die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territoriums (Pr. 23.). So liegt das Eigenthümliche der metaphysischen Wissenschaften in ihren Quellen. Denn schon der Begriff derselben enthält es, dass sie nicht empirisch seyn können. Die Principien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen niemals aus der Erfahrung genommen seyn; denn sie sollen nicht physische, sondern metaphysische (jenseit der Erfahrung liegende) Erkenntniss seyn (Pr. 23. f.). Hierin aber würden sie nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie

müssen sich also von derselben, nehmlich darin unterscheiden, dass sie bloss philosophische Erkenntniss enthalten, d. i. Erkenntniss aus blossen Begriffen (Pr. 24.). Das Eigenthümliche der Erkenntnissart der metaphysischen Wissenschaften ist, dass sie, wie alle Vernunftwissenschaften, die Logik ausgenommen, lauter synthetische oder erweiternde Urtheile *a priori* enthalten (Pr. 24. f.). Die reinen mathematischen Urtheile sind also auch insgesammt synthetische Urtheile *a priori* (Pr. 27.), allein von diesen unterscheiden sich die metaphysischen dadurch, dass sie die Erfahrung möglich machen.

2. In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen. Also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsere Erkenntniss kein Wissen ist (L. 110.).

3. Es giebt Wissenschaften, die keine Hypothesen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Es giebt aber auch Wissenschaften, in denen sie nützlich und unentbehrlich sind, wie z. B. die Naturlehre (L. 134.). S. auch Handwerk, Naturwissenschaft, 2. f., Geschmack, 8. u. Kunst, 5. 22. b.

Witz,

productiver, *ingenium strictius s. materialiter dictum, esprit.* Das Talent oder die Naturgabe, zum Besondern das Allgemeine auszudenken (A. 123.). Er geht auf die Identität des verschiedenen Mannigfaltigen. Dieses Vermögen ist ein vorzügliches Talent, wenn es auch die kleinsten Aehnlichkeiten bemerkt.

Ein ſolcher Witz iſt ſcharfſinnig, und der gute Kopf, welcher ihn beſitzt, hat einen Reichthum an Einfällen, welches als verdienſtlich betrachtet wird. Dann wird der Witz blühend genannt, doch hat er den Rang nach einer ſcharfſinnigen Urtheilskraft, ſo wie die Blumen in der Natur den Früchten nachſtehen müſſen, indem die Natur mit den erſtern mehr ein Spiel, mit den letztern aber ein Geſchäft zu treiben ſcheint. Der gemeine und geſunde Verſtand macht keinen Anſpruch auf Witz, welcher eine Art von Luxus der Köpfe abgiebt (A. 123. 153.).

2. Der Witz iſt entweder der vergleichende (*ingenium comparans*), oder der vernünftelnde Witz (*ingenium argutans*). Des vergleichenden Witzes Thun und Laſſen iſt mehr Spiel, des vernünftelnden aber mehr Geſchäft; jener iſt eher eine Blüthe der Jugend, dieſer mehr eine reiſe Frucht des Alters. Der erſtere paart (aſſimilirt) heterogene Vorſtellungen, die oft nach dem Geſetze der Einbildungskraft (Aſſociation) weit auseinander liegen und iſt ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande (als dem Vermögen der Erkenntniſs des Allgemeinen), ſo fern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört; der letztere gehört der Urtheilskraft an, ſo fern ſie das Beſondere unter dem Allgemeinen beſtimmt und das Denkungsvermögen zum Erkennen anwendet. Der Mechanismus der Schule und ihr Zwang kann Niemanden witzig (im Reden oder Schreiben) machen; ſondern dieſer vergleichende Witz gehört, als ein beſonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechſelſeitigen Gedankenmittheilung, einer ſchwer zu erklärenden Eigenſchaft des Verſtandes überhaupt. Sie iſt gleichſam die Gefälligkeit des Verſtandes, die mit der Strenge der Urtheilskraft in der Anwendung des Allgemeinen

auf das Besondere (der Gattungsbegriffe auf die Begriffe der Species) contrastirt. Diese letztere schränkt die erstere, oder das Assimilationsvermögen sowohl, als auch den Hang dazu, ein. Der erstere ist angenehm, der letztere aber unbeliebt, s. Sinnreich (A. 153. ff.).

3. Witz hascht nach Einfällen; Urtheilskraft strebt nach Einsichten; Bedachtsamkeit oder Behutsamkeit, sagt Cromwell, ist eine Burgemeistertugend, die Stadt (unter dem Oberbefehl der Burg) nach gegebenen Gesetzen zu schützen und zu verwalten (S. II, 298.). Dagegen kühn (*hardi*) absprechen, mit Beiseitesetzung der Bedenklichkeiten der Urtheilskraft, wurde dem grossen Verfasser des Natursystems Büffon von seinen Landsleuten zum Verdienst angerechnet, ob es wohl als Wagstück ziemlich nach Unbescheidenheit (*frivolité*) aussieht. Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft nach der Nahrung; die Jagd auf Witzwörter (*bon mots*) macht seichte Köpfe und ekelt den gründlichen nach gerade an. Der Witz ist erfinderisch in Moden (d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen), die, ehe sie Gebrauch werden, gegen andere eben so vorübergehende Formen ausgetauscht werden müssen (A. 155.).

4. Der Witz mit Wortspielen ist schaal; leere Grübelei (Mikrologie) der Urtheilskraft aber pedantisch, s. Mikrologie. Launigter Witz (d. i. ein solcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der Schalk hervorblickt, Jemanden zum Gelächter aufzustellen; indem das Gegentheil des Beifallswürdigen mit scheinbaren Lobsprüchen erhoben wird: z. B. Swifts Kunst in der Poesie zu kriechen, oder Buttlers Hudibras, ist durch die Ueberra-

ſchung ſehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz (wie der des Voltaire). Wahre und wichtige Grundſätze in witziger Einkleidung aufgeſtellt (wie Young in ſeinen Satyren) kann ein zentnerſchwerer Witz genannt werden und iſt ein Geſchäft mehr zur Bewunderung, als zur Beluſtigung (A. 155. f.).

5. Die Gründlichkeit iſt zwar nicht eine Sache des Witzes; aber dieſer kann doch ein Vehikel oder eine Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moraliſch-praktiſchen Ideen ſeyn, und in ſo fern läſst ſich ein gründlicher Witz denken, von dem das Gegentheil der ſeichte Witz iſt. Samuel Johnſons bewunderte Sentenzen über Weiber ſind ſeichter Witz, z. B. die: „er lobte ohne Zweifel viele, die er ſich zu heirathen würde geſcheuet haben, und heirathete vielleicht eine, die er ſich geſchämt haben würde, zu loben“ (A. 156. f.).

Wohl,

ſ. Gutes, 3. a.

Wohlbefinden,

ſ. Burke, 8. und Teleologie, 9.

Wohlgefallen,

complacentia, *plaiſir*. Mit dem Namen des Wohlgefallens belegt man diejenige Luſt, welche wir an irgend einem Gegenſtande haben. So finden wir Wohlgefallen an uns ſelbſt, wenn das Anſchauen unſrer ſelbſt eine ſolche Luſt an uns hervorbringt, daſs wir uns ſogar in unſern

Neigungen lieben, und unsere Selbstliebe daher so beschaffen ist, dass sie den Namen des Eigendünkels verdient, s. Eigendünkel (P. 129.). So bestimmt unser Geschmacksurtheil ein Wohlgefallen am Schönen, wenn das Anschauen desselben mit einer Lust verknüpft ist, die aber doch kein Begehren des schönen Gegenstandes in uns hervorbringt. Ist das Wohlgefallen aber mit einem solchen Begehren verbunden, dann ist uns das Daseyn des Objects lieb, ein solches Wohlgefallen heisst das Interesse, s. Existenz, 4. Dann ist es kein Wohlgefallen am Schönen, sondern am Angenehmen, s. Geschmacksurtheil, I, 1. b. (U. 5.). Ist endlich das Wohlgefallen von der Art, dass ich darum Lust am Gegenstand habe, weil er wozu oder gar an sich gut ist, so ist es das Wohlgefallen am Guten, s. Angenehm, 4. (U. 10.).

2. Es giebt also drei specifisch verschiedene Arten des Wohlgefallens:

a. das sinnliche interessirte Wohlgefallen, an dem, was uns vergnügt;

b. das reine uninteressirte Wohlgefallen, an dem, was uns gefällt; und

c. das vernünftige interessirte oder praktische Wohlgefallen, an dem, was von uns geschätzt wird.

S. Angenehm, 4. (U. 14. f.). Der Grund des ersten ist der Reiz, des zweiten, die Form der Zweckmässigkeit, des dritten der Zweck. Das erste ist ein Wohlgefallen durch den Sinn oder ein sinnlich ästhetisches, das zweite, durch den Geschmack oder ein rein ästhetisches, das dritte, durch den Verstand oder ein intellectuelles Wohlgefallen. Bei

dem ersten gefällt der Gegenstand wohl durch den Reiz, bei dem zweiten, durch die Form, bei dem dritten, durch den Begriff. So gefällt uns die Rose wohl auf alle drei Arten, nehmlich durch den Reiz ihres Geruchs, durch die Schönheit ihrer Form, durch den Zweck, zu welchem sie als Mittel dient (z. B. zu Rosenwasser, Rosenbrod u. s. w.).

3. Das reine uninteressirte Wohlgefallen ist von zweierlei Art, das am Erhabenen und das am Schönen; das erste ist mit Rührung verknüpft, das letzte ganz rein und unvermischt. Die Schilderung des höllischen Reichs von Milton erregt z. B. ein Wohlgefallen mit Grausen, Homers Schilderung vom Gürtel der Venus ein reines Wohlgefallen. Das praktische Wohlgefallen ist auch von zweierlei Art, nehmlich das am Nützlichen, und das am Moralischguten (S. II, 293.).

Wohlhabenheit,

moralische, s. Pflicht gegen sich selbst.

Wohlthun,

Wohlthätigkeit, *beneficentia*, *bienfaisance*. Man versteht unter dem Wohlthun die Maxime, sich das Wohlseyn Anderer zum Zweck zu machen (T. 123.). Die Pflicht des Wohlthuns ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, die Maxime des Wohlthuns als allgemeines Gesetz anzunehmen. Dieses Wohlthun in Ansehung des Bedürftigen kann man Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen. Es fällt nicht von selbst in die Augen: dass ein solches Gesetz überhaupt in

der Vernunft liege, vielmehr scheint die entgegengesetzte Maxime die natürlichste zu seyn (T. 123. f.).

2. Die Wohlthätigkeit, d. i. die Maxime, andern Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu seyn, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch wünscht in der Noth, dass ihm von andern geholfen werde. Wenn er nun seine Maxime laut werden liesse, dass er andern Menschen in ihrer Noth nie Beistand leisten wolle, so würde Jedermann befugt seyn, ihm auch in der Noth den Beistand zu versagen. Daher widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. h. sie ist pflichtwidrig. Folglich ist die gemeinnützige, des Wohlthuns gegen Bedürftige, allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum, weil diese als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatze durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte Wesen anzusehen sind (T. 124.).

3. Der Reiche hat das Wohlthun fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar zugleich den zur Dankbarkeit verbindet, dem er wohlthut. Denn das Wohlthun des Reichen ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. Auch muss er allen Schein, als dächte er den Andern hiermit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte. Wenn er nicht (welches das beste ist) seinen Wohlthätigkeitsact ganz im Verborgenen ausübt, so muss er die Pflicht bloss als seine Schuldigkeit äussern, oder sich durch die Annahme der Wohlthat geehrt finden; weil die Auflegung der Dankbarkeit den Andern immer in seinen Augen erniedrigt. Grösser ist diese Tugend, wenn das

Vermögen zum Wohlthun beſchränkt und der Wohlthäter ſtark genug iſt, ſtillſchweigend für Andre Uebel zu übernehmen (T. 124. f.).

4. Wie weit ſoll man aber den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daſs man zuletzt ſelbſt Andrer Wohlthätigkeit bedürftig würde. — Wie viel iſt die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abſcheiden aus der Welt durch ein Teſtament) beweiſet? Der Abſcheidende entzieht ſich ſelbſt dadurch nichts, es kömmt dabei darauf an, wie weit er ſeine Neigungen der Pflichtgeſinnung nachgeſetzt hat. — Kann derjenige als ein Wohlthäter angeſehen werden, der (obwohl nach den Geſetzen) einen Andern zwingt, nach ſeinen (des Wohlthäters) Begriffen von Glückſeligkeit zu leben? Oder iſt dieſs nicht vielmehr etwas der Rechtspflicht ſo Widerſtreitendes, daſs die gröſste Vorſorge der Herrſchaft für den Untergebenen gar keine Wohlthätigkeit ſeyn würde, auch der Untergebene unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft aus Pflicht gegen ſich ſelbſt nicht rechnen darf? Oder kann etwa das Verdienſt mit einer ſolchen Wohlthätigkeit ſo groſs ſeyn, daſs es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? Ich kann Niemand nach meinen Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun (auſser unmündigen Kindern oder Geſtöhrten), ſondern bloſs nach des Empfängers Begriffen von derſelben (T. 125. f.).

5. Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, iſt gröſstentheils ein Erfolg aus der Begünſtigung verſchiedener Menſchen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlſtandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Nach dieſen Umſtänden verdient der Beiſtand, den

der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt nicht den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet (T. 126.).

Wohlwollen,

benevolentia, *bienveillance.* Mit dem Namen des Wohlwollens belegt man das Vergnügen an der Glückseligkeit, oder dem Wohlseyn, Anderer (T. 123.). Es ist entweder das Wohlwollen des Wunsches, da man anderer Menschen Wohlseyn wünscht, welches uns nichts kostet; oder das praktische Wohlwollen, d. i. das Wohlthun, s. Wohlthun (T. 123.). So haben wir ein über alles gehendes Wohlwollen gegen uns selbst, wenn wir unser eigenes Wohlseyn so sehr wünschen und befördern, dass wir dabei auf das Wohlseyn Andrer gar nicht Rücksicht nehmen, und unsre Selbstliebe daher so beschaffen ist, dass sie den Namen der Eigenliebe verdient, s. Eigenliebe (P. 129.).

Wolf,

s. Dogmatisch, 2., Metaphysik, 17.

Christian Wolf, einer der berühmtesten dogmatischen Philosophen der neuern Zeit und sehr systematischer Kopf, war der Sohn eines Bäckers in Breslau. Er wurde den 24sten Januar 1679 zu Breslau gebohren.

Sein mathematischer und philosophischer Kopf zeigte sich sehr frühe; er lernte schon in seiner Vaterstadt die Aristotelisch-scholastische und die Cartesische Philosophie kennen, und erwarb sich gründliche Kenntnisse in der Mathematik aus Bü-

chern. Vom Jahr 1699 ſtudirte er zu Jena die Theologie, beſonders aber mit groſsem Eifer Mathematik und Philoſophie, und wurde in Leipzig Magiſter. Descartes Ruhm, als Verbeſſerers der Philoſophie, ſcheint ihn zu dem Vorſatz entflammt zu haben, das in der praktiſchen Philoſophie zu leiſten, was durch Descartes in der theoretiſchen geſchehen war. Seine Disputation, durch deren Vertheidigung er ſich zu Leipzig die Erlaubniſs philoſophiſche und mathematiſche Vorleſungen zu halten, erwarb, war daher: *Philoſophia practica univerſalis methodo mathematica conſcripta* (die allgemeine praktiſche Philoſophie nach mathematiſcher Methode behandelt) Leipzig 1701, 4. Er gab nach und nach mehrere Werke über einzelne Theile der Mathematik heraus, welche groſse Aufmerkſamkeit auf ihn erweckten. Leibnitz, dem er ſeine Diſſertation geſchickt hatte, lenkte durch einen Brief Wolfens Prüfungsgeiſt auf metaphyſiſche Gegenſtände. Nachdem er auch durch ſeine Vorleſungen, die er in Leipzig hielt, rühmlich bekannt geworden war, erhielt er durch Leibnitzens Empfehlung die Profeſſur der Mathematik und Naturlehre in Halle im Jahr 1707. Ganze vierzehn Jahre lebte und lehrte er hier ruhig, bis 1721, da er mit dem Schwärmer Joachim Lange und andern Theologen in einen ihm nachtheiligen Streit gerieth. Der erſte Grund dazu war wohl der Neid dieſer ſeiner Collegen; denn weil er mehrere ehrenvolle Rufe ausgeſchlagen hatte, ſo ernannte ihn der König zum Hofrath und gab ihm eine anſehnliche Gehaltszulage. Lange klagte Wolfen als einen Religionsverächter bei dem Miniſterium in Berlin an, und der König entſetzte ihn durch eine Cabinetsordre ſeines Amts und verwies ihn aus den Preuſsiſchen Staaten. Wolf begab ſich nach Caſſel und wurde 1723 erſter Profeſſor der philoſophiſchen Facultät zu Marburg. Er ward Mitglied der Akademien der Wiſſenſchaften zu London, Paris und Stockholm, Peter der Groſse ernannte ihn

zum Vicepräſidenten der von St. Petersburg, welche Stelle er aber nicht annahm, und Catharina gab ihm eine Ehrenpenſion von 300 Thalern. Der Churfürſt von Bayern, als Reichsvicar, erhob ihn zum Reichsfreiherrn. Friedrich der Groſse rief ihn endlich 1740 unter den anſehnlichſten und ehrenvollſten Bedingungen nach Halle zurück und machte ihn zum Vicekanzler der Univerſität. Hier ſtarb er 1754 in ſeinem 75ten Jahre.

Unleugbar iſt es, daſs Wolf einer eigentlichen wiſſenſchaftlichen Philoſophie vorgearbeitet, und alle Theile derſelben in eine planmäſsige Verbindung gebracht hat. Aber die beiden Principien, worauf er die ganze Philoſophie gründete, die Sätze des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, wurden, ihrer Natur nach, von ihm verkannt, und dieſs war die Urſache der Grundloſigkeit ſeines Dagmatismus. Ja eigentlich hatte er nur ein einziges Princip, nehmlich den Satz des Widerſpruchs, in welchem er auch den Beweis für den Satz des zureichenden Grundes zu finden meinte. Was ihn zu dieſem Irrthum verleitete, war ſein Hang zur mathematiſchen Methode. Er vernachläſſigte darüber die Critik des menſchlichen Verſtandes, ſuchte die Quellen metaphyſiſcher Urtheile nur immer in der Metaphyſik ſelbſt, nicht aber auſser ihr, in den reinen Vernunftgeſetzen überhaupt, und ſtieſs daher gar nicht auf den weſentlichen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen. Daher fand nun dieſer berühmte Mann (*Ontolog*. §. 70.) den Beweis von dem metaphyſiſchen Satz der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache haben muſs, den er aber mit dem logiſchen Satz des zureichenden Grundes für einerlei hielt und der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, welcher doch analytiſch iſt (Pr. 31.), ſ. Baumgarten, Wahr, 5. u. 8., Analytiſches Urtheil; beſonders aber: Analogie der Urſache und Wirkung, 2. ff. Uebrigens

haben wir diesem Mann das erste allgemeine System der Philosophie zu verdanken, worin alle Probleme der Vernunft aufgestellt, und, nach seiner Ansicht, untersucht sind. Baumgarten, Reimarus, Mendelssohn, u. a. m. wurden durch ihn in der Folge veranlasst, die Philosophie auf Gegenstände anzuwenden, welche bis dahin noch wenig philosophisch behandelt waren. Bestimmtheit und grosse Deutlichkeit in seinen Begriffen kann man Wolfen nicht absprechen. Ihm verdankt Deutschland zuerst sein Uebergewicht in der Philosophie über alle Länder der Erde in den neuern Zeiten, obwohl er eben nicht zu den grossen Erweiterern dieser Wissenschaft gezählt werden kann, weil er eigentlich bloss die Leibnitzische Philosophie in ein System gebracht hat. Seine philosophischen Schriften findet man genannt in Buhlens Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, zu Anfang des 7ten Theils.

Kant Proleg §. 3. S. 31.

von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. B. I. Abschn. III. S. 123. ff.

Tiedemanns Geist der specul. Philosophie B. VI. Hauptst. XII. S. 511. ff.

Fülleborns Beiträge zur Gesch. der Philos. St. III. S. 39. 41.

Wolfische Philosophie,

s. Dogmatisch, 2. u. Wolf. Wolf wollte eigentlich ein System von metaphysischen Wahrheiten aufführen, das auf unumstösslichen Gründen beruhen, und auf apodiktische Gewissheit den gerechtesten Anspruch machen sollte. Die architektonische Kunst dieses Systems zog die Aufmerksamkeit von ganz Deutschland auf sich (Schwab Preisschr. I. Periode. S. 15. f.).

2. Allein bei diesem formellen Gewinn, den Wolf der Philosophie mag gebracht haben, lagen doch auch in seiner Architektonik viele Fehler; man findet sie aufgedeckt in dem, was Kant über die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch sagt. Es fiel ihm nehmlich nicht bei, durch Critik des Organs, d. i. der reinen Vernunft, sich erst das Feld zu seinem metaphysischen Gebäude zu bereiten. Dieser Mangel ist aber nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen; denn hierin haben sich die Philosophen, seiner sowohl als aller vorigen Zeiten, nichts vorzuwerfen. Diejenigen, welche Wolfs Lehrart und doch auch zugleich das Verfahren der Critik der reinen Vernunft verwerfen, heissen Popularphilosophen. Sie verwandeln eigentlich alle Philosophie in Philodoxie (Liebe zu blossen Meinungen) (C. XXXVI. f.) Wie Wolf hätte verfahren sollen, findet man im Art. Dogmatisch.

3. Wolf gab zuerst das Beispiel (und durch diess Beispiel wurde er der Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland), wie durch gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, Strenge der Beweise (die bei ihm freilich grösstentheils verunglückte Versuche sind), Verhütung kühner Springe in Folgerungen, der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu setzen vorzüglich geschickt gewesen wäre (wenn Critik der reinen Vernunft vorangegangen wäre) (C. XXXVI.).

4. Einen materiellen Gewinn hat die Philosophie durch Wolf wohl eben nicht erhalten. Schwab giebt als negativen Gewinn an, dass Wolf viel unnützen, aus der Scholastischen Philosophie noch übrig gebliebenen Wust weggeworfen,

viel Falfches aufgedeckt, viel Unerwiefenes in feiner Unerweislichkeit dargeftellt habe. So, meint Schwab, habe Wolf felbft die Monaden nicht ganz im Leibnitzifchen Sinn angenommen; allein das war defto fchlimmer, denn Wolf fetzte fogar die Cörperwelt, Leibnitz aber nur die intelligibele Welt aus Monaden zufammen, f. Inneres.

5. Sonderbar genug meint Schwab, es liege eben nicht fo viel daran, dafs in einer Metaphyfik alles fo ftrenge bewiefen, und über alle Zweifel erhaben fei. Hieraus folgert er dann, dafs das Verdienft der Wolfifchen Philofophie hauptfächlich in der durch fie bewirkten Bildung berühmter Männer beftehe. Ein Baumgarten, ein Bilfinger, ein Winkler, ein Reufch, ein Reinbeck, ein Canz, ein Carpov und viele andere, felbft Friedrich II. hatten ihr ihren philofophifchen Geift zu danken (Schwab, a. a. O. S. 17. ff.).

6. Der vermeintliche Vorzug diefer Philofophie, dafs wer fie gründlich ftudirt habe, alle andere philofophifche Lehrgebäude zu prüfen im Stande fei, verfchwindet, wenn man das gehörig durchdenkt, was im Art. Disciplin zu finden ift. Denn ihre Methode ift nicht vollkommen richtig, und wird durch die Verabfäumung aller Critik des Erkenntnifsvermögens ganz verwerflich.

Kant Critik der rein. Vern. Vorr. zur II. Aufl. S. XXXVI. f.

Wolluft,

Fleifchesluft, *libido corporalis*, *plaisir de la chair*. Der Trieb zum Gefchlechtsgenufs (T. 76.). Sie ift

1. natürliche Wolluſt (*libido corporalis naturalis*, *plaisir de la chair naturel*), wenn der Menſch dazu durch den wirklichen Gegenſtand gereizt wird (T. 76). Dann iſt ſie die Liebe zum Geſchlecht, welche von der Natur zur Erhaltung der Art beſtimmt iſt. Die natürliche Wolluſt zu befriedigen iſt alſo Naturzweck. Man muſs die Natur als eine, dem menſchlichen Verſtande analog wirkende Urſache betrachten, welche gleichſam abſichtlich Menſchen hervorbringen will. S. Keuſchheit. Daſs aber der Menſch ſich einer andern Perſon, der natürlichen Wolluſt zu gefallen, ohne beſondere Einſchränkung durch einen rechtlichen Vertrag, durch welchen beide Perſonen einander wechſelſeitig verpflichten, nicht bedienen dürfe, iſt im Art. Ehe bewieſen worden. Die Uebertretung dieſer Pflicht iſt zugleich eine Schändung (nicht bloſs Abwürdigung) der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon; das daraus erzeugte Laſter aber heiſst Unkeuſchheit. Die Wolluſt iſt

2. unnatürliche Wolluſt (*libido corporalis praeternaturalis*, *plaiſir de la chair contre la nature*), wenn der Menſch dazu bloſs durch die Einbildung von dem wirklichen Gegenſtande, alſo zweckwidrig, den Gegenſtand ſich ſelbſt ſchaffend, gereizt wird (T. 76.). Sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, der noch wichtiger iſt, als der der Liebe zum Leben, nehmlich die Erhaltung der ganzen Art (Species). S. Laſter, 15. f.

Würde,

dignitas, *dignité*. So nennt man diejenige Beſchaffenheit eines Weſens, daſs es über allen Preis erhaben iſt, mithin kein Aequivalent verſtattet (G. 77.). Was ein Aequiva-

lent und ein Preis ist, findet man im Art. Preis. Nur der sittliche Werth ist eine Würde. Was nehmlich etwas zu einem Zweck an sich selbst macht, das hat einen innern Werth, d. i. Würde. Das ist aber allein die Sittlichkeit, welche nicht weiter wozu, und folglich Zweck an sich selbst ist. S. Moralität. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.

2. Das, was Würde hat, kann durch nichts anders ersetzt werden. So haben Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct) eine Würde. Die Natur und Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermanglung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth liegt in ihnen selbst. Dieser Werth besteht nehmlich nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen; sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Es bedürfen diese Handlungen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder einem Geschmack, um sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühls für dieselben; denn die Vernunft legt sie dem Willen auf und erschmeichelt sie nicht von ihm. Die Würde ist also der absolute Werth der Sittlichkeit, und einer Handlung oder Person, welche sittlich gut ist. Jene Schätzung nehmlich giebt den Werth der sittlichen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen (G. 78.).

3. Es hat aber nichts einen Werth, als den,

welchen ihm das Gesetz bestimmt; denn ein Werth hängt von einer für Alle gültigen Maxime, d. i. dem Gesetz, ab. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muss eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben. Autonomie (die Eigenschaft, im Reiche der Zwecke keinen andern Gesetzen zu gehorchen, als solchen, die man selbst gegeben hat) ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur (G. 79.). S. Autonomie, 9., Kriecherei, 5. u. Werth.

Würden,

s. Staat, 12.

Würdigkeit,

glückselig zu seyn, d. i. die Uebereinstimmung aller unsrer Maximen mit dem moralischen Gesetz (R. 52.*)), s. Glückseligkeit, 4. Würdig ist Jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn dieser sein Besitz mit dem höchsten Gute zusammenstimmt (P. 234.). Man kann hieraus leicht einsehen, dass alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriff des höchsten Guts die Bedingung der Glückseligkeit ausmacht (P. 234. M. II, 347.). Diese Würdigkeit hat bei Menschen immer nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig) nehmlich der moralischen Empfänglichkeit für die Güte, die uns mit Glückseligkeit belohnt (R. 221.*)).

Wunder,

miraculum, miracle. Eine Begebenheit in der Welt, von deren Urſache uns die Wirkungsgeſetze ſchlechterdings unbekannt ſind, und bleiben müſſen (R. 119.). Wenn eine moraliſche Religion (die nicht in Satzungen und Obſervanzen, ſondern in der Herzensgeſinnung zu Beobachtung aller Menſchenpflichten, als göttlicher Gebote zu ſetzen iſt) gegründet werden ſoll, ſo müſſen alle Wunder, die die Geſchichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich ſelbſt entbehrlich machen. Denn es verräth einen ſträflichen Grad moraliſchen Unglaubens, wenn man die Vorſchriften der Pflicht, wie ſie urſprünglich ins Herz des Menſchen durch die Vernunft geſchrieben ſind, erſt noch durch Wunder beglaubigt haben will (Joh. 4, 48.). Es iſt aber der gemeinen Denkungsart der Menſchen ganz angemeſſen, daſs die Einführung einer im Geiſt und in der Wahrheit (der moraliſchen Geſinnung) gegründeten Religion an die Stelle einer Religion des bloſsen Cultus und der Obſervanzen in der Geſchichte mit Wundern begleitet und gleichſam ausgeſchmückt werde. Es ſoll damit nehmlich die Endſchaft der letztern, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, angekündigt werden. Es mag alſo ſeyn, daſs die Perſon des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniſs und ſein ganzes Leben ein Wunder ſey. Ja ſogar die Geſchichte, welche die Erzählung aller jener Wunder, der Erſcheinung jenes Lehrers auf Erden, ſeines fehlerfreien Lebens, ſeiner Thaten, ſeiner Entrückung von der Erde, beglaubigen ſoll, mag ſelbſt ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) ſeyn.

Diese Hülle brachte eine Lehre öffentlich in Gang, die keiner Wunder bedarf (R. 116. f.).

2. Vernünftige Menschen wollen den Glauben an Wunder, wenn sie ihm auch nicht zu entsagen vermeint sind, doch niemals praktisch aufkommen lassen. Sie glauben zwar an Wunder, was die Theorie betrifft, statuiren aber keine in Geschäften. Daher haben weise Regierungen wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, dass vor Alters Wunder geschehen wären. Aber sie haben nie erlaubt, dass neue Wunder geschehen dürfen. Denn die alten Wunder waren nach und nach schon so bestimmt, und durch die Obrigkeit beschränkt, dass keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte. Die neuen Wunderthäter aber könnten für den öffentlichen Ruhestand, und die eingeführte Ordnung, gefährliche Wirkungen hervorbringen. Man kann sich aber entweder theistische oder dämonische Wunder denken, und die letztern in englische oder agathodämonische und teuflische oder kakodämonische Wunder eintheilen. Theistische Wunder würden von Gott, dämonische von höhern Geistern gewirkt (R. 118. f.).

3. Was die theistischen Wunder betrifft, so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache (als eines allmächtigen, allwissenden u. s. w. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen. Wir denken nehmlich Gott sowohl nach der Ordnung der Natur, als nach der moralischen Ordnung, als Weltschöpfer und Regierer. Die Gesetze von beiderlei Ordnung kennen wir. Nehmen wir aber an, dass Gott die Natur auch bisweilen und in besondern Fällen von ihren Gesetzen abweichen lasse: so haben wir

nicht den geringſten Begriff von der Naturordnung, nach welcher Gott dabei verfährt. Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem ſie dadurch in ihrem Geſchäft nach bekannten Geſetzen aufgehalten, und durch kein neues belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann (R. 120.).

4. Was die dämoniſchen Wunder betrifft, ſo ſind dieſe die allerunverträglichſten mit dem Gebrauch unſrer Vernunft. Denn in Anſehung der theiſtiſchen würde ſie doch wenigſtens noch ein negatives Merkmahl für ihren Gebrauch haben können, nehmlich daſs, was der Moralität widerſtreitet, kein göttliches Wunder ſeyn könne. Bei einem angenommenen dämoniſchen Wunder aber fällt auch dieſes Merkmahl weg, das jenem entgegengeſetzte poſitive Merkmahl aber (was moraliſchgut iſt, das iſt von einem guten Geiſte) beweiſet nichts; denn der böſe Geiſt ſoll ſich ja in einen Engel des Lichts verſtellen können (R. 120. f.).

5. In Geſchäften kann man alſo unmöglich auf Wunder rechnen, oder ſie bei ſeinem Vernunftgebrauch (und der iſt in allen Fällen des Lebens nöthig) irgend in Anſchlag bringen. Der Richter (ſo wundergläubig er auch in der Kirche ſeyn mag), hört das Vorgeben des Delinquenten von teufliſchen Verſuchungen ſo an, als ob gar nichts geſagt wäre. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft: ſo werden ſie von Leuten in Geſchäften bloſs als Phraſen gebraucht. So ſagt der Arzt: dem Kranken iſt nur durch ein Wunder zu helfen (d. i. er ſtirbt gewiſs). S. Statuiren (R. 121. f.).

6. Naturwunder, d. i. genugſam beglaubigte, obwohl widerſinniſche Erſcheinungen, oder, ſich hervorthuende

unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge, werden mit Begierde aufgefaſst, weil sie das Gemüth ermuntern. Durch die Ankündigung eines wahren Wunders hingegen wird das Gemüth niedergeschlagen. Die Ursache ist: die erstern eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; das letztere dagegen erregt Besorgniſs, auch das Zutrauen zu den schon bekannten Naturgesetzen zu verlieren. Man weiſs dann nicht einmal mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben soll. Diejenigen, welche sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, wollen den Anstoſs der Vernunft daran durch die Seltenheit der Wunder mildern. Sie stellen sich nehmlich vor, es liege schon im Begriff eines Wunders, daſs sie selten geschehen. Wenn nehmlich eine solche Begebenheit, die man ein Wunder nennt, gewöhnlich geschähe, so würde sie für kein Wunder erklärt werden. Das ist aber eine Sophisterei, durch die eine objective Frage, von dem, was die Sache ist, in eine subjective, was das Wort bedeutet, umgeändert wird. Man kann dann fragen: wie selten geschieht denn ein Wunder? Niemand kann einsehen, ob nicht zu den Wirkungen der organischen Natur ein unmittelbarer Einfluſs des Schöpfers erfordert werde; für uns sind sie aber doch nichts anders als Naturwirkungen, und sollen auch nie anders beurtheilt werden. Ueber diese Grenzen hinaus zu gehen, und zu behaupten, irgend eine unerklärliche Naturwirkung sei ein Wunder oder sei kein Wunder, ist Vermessenheit; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthige sich selbst ent-

äuſsernde Denkungsart zu beweiſen glaubt (R. 123.**) ſ.).

Wunſch,

ſ. Wille, 5.; Wohlwollen des Wunſches, ſ. Wohlwollen.

Wurm,

ſ. Hochmuth, 2.

Z.

Zärtlichkeit des Wohlwollens,

amor benevolentiae tener, amour tendre de la bienveillance. Die Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad der Dankbarkeit in der Pflichtvorstellung (T. 129.) führt den besondern Namen der Zärtlichkeit des Wohlwollens. Sie ist das eine Hauptstück bei der Intension der Dankbarkeit. Wenn man nehmlich auf den Grad der Dankbarkeit sieht, den man zu erreichen suchen soll, so besteht dieser theils darin, dass unsre wohlwollende Gesinnung gegen den Wohlthäter innig sey, theils dass wir auch darauf aufmerksam seyn, bei jeder Gelegenheit unsre Dankbarkeit zu beweisen. Sollte nehmlich der Empfänger dem Wohlthäter auch nichts thätlich erwiedern können, so soll er doch auf das, was er vermag, achten. Er soll daher auch zärtliches Wohlwollen gegen ihn hegen, d. i. auf das sehen, was ihm die Pflichtvorstellung bei allem seinen Unvermögen doch noch zur Pflicht macht, und also auch den kleinsten Grad des Wohlwollens gegen seinen Geber noch für Pflicht halten.

Zahl,

Die Vielheit, welche durchs Zählen, d. i. durch das ſucceſſive (Zeit erzeugende) Hinzuthun des Einen zu Einem, beſtimmt erkannt wird (S. III, §. 15. Zuſatz), ſ. Kategorie, 21., Gröſse, 5. f., Flieſsende Gröſsen, 2. und Zeitreihe. Zahlformeln ſind evidente Sätze der Zahlverhältniſſe, ſ. Synthetiſches Urtheil, 2. Wir haben die wiſſenſchaftliche Structur unſers Zahlengebäudes den Arabern zu danken. Dieſes Zahlengebäude beſteht nehmlich darin, daſs wir zehn Einheiten zuſammenfaſſen und ſie als eine neue Einheit betrachten, die wir einen Zehner nennen; daſs wir wieder zehn ſolche Zehner zuſammenfaſſen und ſie als eine neue Einheit betrachten, die wir einen Hunderter nennen; daſs wir wieder zehn ſolcher Hunderter zuſammenfaſſen zu einer Einheit, die ein Tauſender heiſst, und ſo fort. Wir unterſcheiden ſodann beim Schreiben dieſe verſchiedenen Arten von Einheiten durch die eigenthümliche Stelle, die wir einer jeden in Beziehung auf die übrigen Arten von Einheiten geben. Wir fangen nach Art der Araber von der rechten Hand an und gehen zur linken fort, indem wir die einfachen Einheiten als ſolche betrachten, die keine Stelle nöthig haben, denjenigen Einheiten hingegen, welche zehn einfache Einheiten enthalten, die erſte Stelle zur linken der einfachen Einheiten anweiſen; die Einheiten, welche zehn Zehner enthalten, ſchreiben wir auf die zweite Stelle, die, welche zehn Hunderter enthalten, auf die dritte Stelle, u. ſ. f. Z. B.

98,023

heiſst 3 einfache Einheiten, 2 Zehner, keinen Hunderter, 8 Tauſender, 9 Zehntauſender; oder weil

wir von der linken Hand anfangen auszuſprechen, acht und neunzig Tauſend und drei und zwanzig einfache Einheiten. Man ſieht, es iſt nicht nothwendig, daſs man gerade, wie in dieſem unſern Zahlengebäude, immer nach derſelben Zahl, und noch weniger, gerade immer nach zehn zuſammenfaſſe. Die Römer faſsten zuerſt fünf einfache Einheiten zuſammen und ſchrieben dieſen Fünfer V; dann faſsten ſie zwei ſolcher Fünfer zuſammen, und ſchrieben die eine umgekehrt unter die andere $^{V}_{\Lambda}$, daraus entſtand ihr Zahlzeichen für die Zehner X. Sie faſsten dann fünf ſolcher Zehner zuſammen und ſchrieben ſie L. Zwei ſolcher Funfziger gab einen Hunderter, den ſie C (mit dem erſten Buchſtaben von *centum*, hundert) ſchrieben. Fünf ſolcher Hunderter gab einen Fünfhunderter D; zwei Fünfhunderter, einen Tauſender M (mit dem Anfangsbuchſtaben von *mille*, tauſend). Wir ſehen, die Römer wechſelten in der Zuſammenfaſſung mit fünf und zwei ab. Dieſs gab das römiſche Zahlengebäude, mit welchem ſich noch ziemlich hurtig und methodiſch rechnen läſst. Aber wenn man auch die Einheiten immer nach derſelben Zahl zuſammenfaſst, ſo iſt es willkührlich, welche Zahl man dazu wählen will. Leibnitz hat gezeigt, daſs man ſelbſt die möglichſt kleinſte Zahl, die Zwei, dazu gebrauchen kann. Statt daſs wir bei unſerm Zahlengebäude zehn Zeichen, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, gebrauchen, bedarf man zu dem des Leibnitz nur zwei, 1, 0. Nach dieſem Zahlengebäude ſind zwei einfache Einheiten ein Zweier, zwei Zweier ein Vierer, zwei Vierer ein Achter, zwei Achter ein Sechzehner u. ſ. f. Die Zahl 98023 wird nach dieſem Lehrgebäude ſo geſchrieben 10111111011100111; und von jeder Art der Einheit giebt es auch nur immer eine, weil nur bis zwei gezählt wird, und zwei ſchon eine eigene Einheit ausmachen. Eben ſo kann man nun auch die Einheiten nach der Zahl 4 zuſammenfaſſen. Dazu

würde man die vier Zahlzeichen oder Ziffern, 1, 2, 3, 0, gebrauchen. Nach dieſem Zahlengebäude ſind vier einfache Einheiten ein Vierer, vier Vierer ein Sechzehner, vier Sechzehner ein Vierundſechziger u. ſ. f. Die Zahl 98023 wird nach dieſem Zahlengebäude ſo geſchrieben: 113323213. Unſer gewöhnliches Zahlengebäude, in welchem die Zuſammenfaſſung der Einheiten bis zur Zahl 10 ſtatt findet, heiſst nach dem griechiſchen Wort Dekadikos (δεκαδικος, die Zehne) die Dekadik; das Leibnitziſche, in welchem die Zuſammenfaſſung der Einheiten ſchon mit der Zahl 2 anfängt, heiſst nach dem griechiſchen Wort Dyadikos (δυαδικος, die Zweie) die Dyadik; und das Zahlengebäude, in welchem man die Zuſammenfaſſung der Einheiten nur bis 4 treibt, heiſst nach dem griechiſchen Wort Tetraktys (τετρακτυς, die Viere) Tetraktyk (U. 91.).

Zaubern,

ſ. Afterdienſt, 11. und Fetiſchdienſt, 1.

Zeichen,

Charakter, *character*, *ſignum*, *caractère*, *ſigne*. Das Mittel, wodurch die Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der Vorſtellung des Vergangenen verknüpft wird. So iſt *a* das Zeichen eines gewiſſen Tons, d. h. es iſt ein Mittel, wodurch die Vorſtellung eines gewiſſen Tons erweckt werden ſoll, mit dem derjenige ſchon bekannt ſeyn muſs, in dem dieſe Vorſtellung erweckt werden ſoll, weil er dieſe Vorſtellung ſchon einmal gehabt hat, obgleich ſie jetzt für ihn vergangen iſt; und die Erweckung der Vorſtellung dieſes Tons ſieht der, welcher das Zeichen macht, vorher (A. 106.).

Das Vermögen, welches auf diese Art, nicht die Gegenstände, sondern die Vorstellungen von den Gegenständen veranlaſst, heiſst das Bezeichnungsvermögen (*facultas characteristica*, *signatrix*).

2. Die Zeichen theilt man ein in

a. Merkzeichen, die zur Erinnerung dienen sollen, und

b. Denkzeichen, um anzuzeigen, daſs etwas Vergangenes da gewesen ist.

Das erste machen wir deswegen, damit wir etwas wieder antreffen wollen. Das Zeichen bleibt, aber die Erinnerung verschwindet zuweilen. Ferner sind die Zeichen oder Charaktere entweder unmittelbare (directe) Zeichen, die schon an sich die Sache entweder selbst darstellen und figürliche heissen, oder die Sache durch eine Analogie derselben mit gewissen Anschauungen bezeichnen, und Symbole genannt werden. Oder die Zeichen sind mittelbare (indirecte) Charaktere, die an sich nichts bedeuten, sondern nur dem Begriff als Wächter (*custos*) beigesellt werden und so gelegentlich den Begriff reproduciren (A. 106. f.).

3. Man kann die Zeichen auch in willkührliche (Kunstzeichen), natürliche und Wunderzeichen eintheilen.

A. Zu den willkührlichen Zeichen gehören:

a. die der Gebehrdung (mimische, die zum Theil auch natürliche sind);

b. Schriftzeichen (Buchstaben, welche Zeichen für Laute sind);

c. Tonzeichen (Noten);

d. zwischen Einzelnen bloss fürs Gesicht verabredete Zeichen (z. B. Ziffern);

e. Standeszeichen freier und mit erblichem Vorrang beehrter Menschen (z. B. Wappen);

f. Dienstzeichen in gesetzlicher Bekleidung (z. B. Uniform und Livrée);

g. Ehrenzeichen des Dienstes (z. B. Ordenszeichen);

h. Schandzeichen (z. B. Brandmark u. dergl.).

Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung (z. B. das Comma), der Frage oder des Affects (Fragezeichen und Ausrufungszeichen oder Zeichen der Verwunderung), die man zusammen auch Interpunctionszeichen nennt (A. 108. f.).

4. Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt. Die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, diesem grössten Mittel sich selbst und Andere zu verstehen. Denken ist reden mit sich selbst (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch), folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) hören. Dem Taubgebohrnen ist sein Sprechen ein Gefühl des Spiels seiner Lippen, seiner Zunge und seines Kinnbackens, und es ist kaum möglich, sich vorzustellen, dass er bei seinem Sprechen etwas mehr thue, als ein Spiel mit cörperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. Diejenigen, so sprechen

und hören können, verstehen darum nicht immer sich selbst oder Andere; diess liegt an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens und dem fehlerhaften Gebrauch desselben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) (A. 109.).

5. B. Die natürlichen Zeichen sind entweder demonstrativ, oder rememorativ, oder prognostisch. Der Pulsschlag bezeichnet dem Arzt den gegenwärtigen fieberhaften Zustand des Patienten und ist daher ein demonstratives Zeichen; Grabhügel und Mausoläen sind Zeichen des Andenkens an Verstorbene und also rememorativ; die prognostischen Zeichen bezeichnen das Zukünftige und interessiren daher unter allen am meisten; sie sind entweder natürliche (z. B die einer bevorstehenden Krankheit *)) oder abergläubische (z. B. die der Astrologie, Chiromantie, **) die Augurien und Haruspicien der alten Römer) (A. 110. f.).

6. C. Die Wunderzeichen sollen Begebenheiten seyn, in welchen die Natur der Dinge sich umkehre. Sie sind ausser denen, aus welchen man sich jetzt nichts macht (den Missgeburten unter Menschen und Vieh), die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft schiessende Luftbälle, Mondlichter, ja selbst Sonnen- und Mondfinsternisse. Diese natürlichen Begebenheiten werden, vornehmlich wenn sich mehrere solcher Zeichen zusammenfinden und wohl

*) Hippokrates hat schon ein Werk über die Vorhersehungen geschrieben.

**) Diesen Zweig der abergläubischen Deutungslehre fing man erst im funfzehnten Jahrhundert an recht zu bearbeiten. Wer jedoch der Erste gewesen, der auch in den Linien, Erhöhungen und Vertiefungen der menschlichen Hände Stoff zu Weissagungen fand, lässt sich nicht bestimmen. Spuren davon finden sich schon im Aristoteles (*de Hist. Anim.*) I. 15.).

gar von Krieg, Peſt u. dgl. begleitet werden, von dem erſchrockenen groſsen Haufen für Zeichen des nicht mehr weit entfernten jüngſten Tages und des Endes der Welt gehalten (A. 111. f.).

7. Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menſchen, in Verwechſelung der Zeichen mit Sachen, verlohnt ſich hier noch bemerkt zu werden. Da der Mondlauf nach den 4 Adſpecten (Neulicht, erſtes Viertel, Volllicht, letztes Viertel) in ganzen Zahlen nicht genauer als in 4 mal 7 oder 28 Tage eingetheilt werden kann, ſo hat die Zahl 7 dadurch eine myſtiſche Wichtigkeit bekommen. Daher hat ſogar der Verfaſſer der Schöpfungsgeſchichte im erſten Buch Moſis die Schöpfung nach ſieben Tagen abgetheilt; daher ſollte es nur ſieben Planeten und ſieben Metalle geben; daher ſollen 7 mal 7 und (weil bei den Indiern 9 auch eine myſtiſche Zahl iſt) 7 mal 9 und 9 mal 9 Stufenjahre (für das Leben des Menſchen gefährlich) ſeyn; daher die 7 mal 70 Jahre oder 70 Jahrwochen (zwiſchen dem Ruf Gottes an Abraham und der Geburt Chriſti) beim Daniel. 70 apokalyptiſche Monate, deren es in dieſem Cyclus 4 giebt, jeder zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 7 mal 7. oder 49. Jahr, als das groſse Ruhejahr (deren in dieſem Zeitlaufe 42 ſind), abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Canaan nach Aegypten gieng. Von da an bis zu der Einnahme jenes Landes durch die Kinder Iſrael, 70 apokalyptiſche Wochen zu 7 Jahren, geben 490 Jahre, und 4 ſolcher Jahrwochen oder 1960 Jahre zu 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Chriſti, 3983 ſo genau, daſs auch nicht ein Jahr daran fehlt. Allein *Bengel* (*in ordine temporum pag. 9. it. p. 218. ſqq.*) bringt 3939 (als die Jahrzahl der Geburt Chriſti) heraus. Aber das ändert nichts an der Heiligkeit der Zahl 7. Denn

die Zahl der Jahre vom Ruf Gottes an Abraham bis zur Geburt Christi ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden ausmacht, jede zu 490, oder auch 40 apokalyptische Perioden, jede zu 7 mal 7 oder 49 Jahr. Zieht man nun von 1960 jedes 49te als das grosse Ruhejahr ab, zusammen 44, so bleibt gerade 3939. Auch das Jahr der Sündfluth läſst sich so *a priori* ausrechnen (4. 70. 7. — 4. 70 — 4 (7 — 1)) (F. 100.*) f.). Aber auch in andern Fällen macht man gewöhnlich die Sachen von Zahlen abhängig. Wenn ein Arzt eilf Ducaten zum Gratial geschickt bekommt, so argwohnt er die Unterschlagung des zwölften durch den Bedienten; ein volles Dutzend Teller kauft man auf einer Auction theurer. Da man aber seine Gäste nicht zu Dutzenden einladet, was kann das Dutzend interessiren? Auch die 12 Zeichen des Thierkreises, welcher Zahl analogisch die 12 Richter in England angenommen zu seyn scheinen, haben eine solche mystische Bedeutung erhalten. In Italien wird eine Tischgesellschaft von gerade 13 Gästen für ominös gehalten; so wie an einer Tafel von 13 Richtern der Delinquent unter ihnen seyn soll. Der Mangel an einem der Dekadik (s. Zahl) gemäſsen Abschnitt erregt beim Zählen Verwunderung. So soll der Kaiser von China eine Flotte von 9999 Schiffen haben, warum denn nicht gerade 10000? Aerger ist, daſs Jemand 90000 Thaler besitzt, und keine Ruhe hat, bis die 100000 Thaler voll sind. Zu welchen Kindereien sinkt nicht der Mensch selbst in seinem reifen Alter hinab, wenn er sich am Leitseil der Sinnlichkeit führen läſst (A. 112. ff.).

8. Die anthropologische Charakteristik ist die Art, das Innere des Menschen aus den äuſsern Zeichen dieses Innern zu erkennen. Dieser Zeichen giebt es vier; sie sind der Charakter

A. der Person;

B. des Geschlechts;

C. des Volks;

D. der Gattung.

S. Sinnesart (A. 255.).

9. *A.* Es giebt eine physiognomische Charakteristik *), d. i. eine Beurtheilungskunde des Innern (der Neigungen) eines Menschen aus seinem Aeussern (der ganzen Oberfläche des Menschen in Ruhe und Bewegung); denn wir sehen schon von Natur dem ins Gesicht, dem wir uns anvertrauen sollen; aber sie kann nie Wissenschaft **) werden, weil die Eigenthümlichkeit einer menschlichen Gestalt nicht durch Beschreibung nach Begriffen verstanden werden kann. Gall hat in unsern Zeiten die Meinung des Johann Baptista Porta, aus Neapel, wieder in Umlauf gebracht, dass Thierköpfe ***) nach der Analogie mit gewissen charakterischen

*) Physiognomik, sagt Aristoteles (*Analyt. Prior. Lib. II, cap.* 28.) ist möglich, sobald man zugiebt, dass Seele und Leib sich in Rücksicht der natürlichen Neigungen zugleich verändern, und dass es für Eine Sache auch immer Ein Zeichen giebt. Denn ist dieses, und können wir nun jede besondere Neigung und deren Zeichen finden, so können wir auch eine Physiognomik haben. Hat jede Thiergattung ihre eigenthümliche Neigung, so wird es auch ein eigenthümliches Zeichen davon geben, da Leib und Seele sich wechselsweise afficiren.

**) Dieses versuchte man in dem Zeitraum vom Anfang des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Lavater.

***) Der Grund dieses Systems liegt schon im Homer, welcher Schimpfnamen hat, die von Thieren hergenommen sind. Aristoteles erwähnt eines Physiognomen, der alle Missgestaltete auf zwei oder drei Thiergestalten reducirt habe (*De generat. Animal. IV.* 3.). Ein Theil der Physiognomen, sagt der Verf. des physiognomschen Buchs, welches Aristoteles Namen führt, gieng von der Vergleichung der Thiere aus. Sie beobachteten nehmlich einzelne Gattungen von Thieren und setzten dann ein bestimmtes Bild eines Thieres nach der äussern Gestalt und den innern Neigun-

Menſchengeſichtern verglichen, uns auf eine Aehnlichkeit der Naturanlagen in beiden ſchlieſsen laſſen; vorher hatte ſchon Johann Caspar Lavater zu Zürich eine Zeitlang die Verbreitung des Geſchmacks an Phyſiognomik veranlaſst *). Archenholz hatte die Bemerkung gemacht, daſs die Nachahmung des Geſichts eines Menſchen eine mit dem Charakter deſſelben übereinſtimmende Empfindung in uns rege mache. Allein dieſe vermeintliche Ausſpähungskunſt des Innern im Menſchen, vermittelſt gewiſſer äuſserer unwillkührlich gegebenen Zeichen iſt faſt ganz aus der Nachfrage gekommen und nichts von ihr übrig geblieben, als etwa folgendes zur Kunſt der Cultur des Geſchmacks in Sitten Gehörige (A. 274. f.).

10. Von dem Charakteriſtiſchen

A. in der Geſichtsbildung;

B. in den Geſichtszügen;

C. in der habituellen Geſichtsgebehrdung (den Mienen).

gen als Regel feſt; indem ſie ſchloſſen, daſs der Menſch, der einem Thiere am Cörper gleiche, auch ähnliche Neigungen habe. Ein feuriger Blick z. B. ſoll Unverſchämtheit, Aehnlichkeit mit dem Hunde; eine runde Stirn, Unempfindlichkeit, Aehnlichkeit mit dem Eſel; eine kleine Stirn, Ungelehrigkeit, Aehnlichkeit mit dem Schwein u. ſ. w. andeuten. Auch neuere ungebildete Völker ſind auf dieſe Vergleichungen gefallen. So erzählt man, daſs die Bewohner von Congo die Sitte haben, ihren Kindern unter andern auch nach ihrer Phyſiognomie Namen zu geben, und ſie, dieſer gemäſs, Löwe, Tiger, Krokodil, Hund u. ſ. w. zu nennen. (*Acta Erud. Dec.* 1687. S. 653. f.) Des Porta Werk heiſst: *J. B. Porta de humana phyſiognomia libri VI, in quibus dicitur, quomodo animi proprietates naturalibus remediis compeſci poſſint. Francof.* 1592. 8. Am vollſtändigſten Neapel, 1602. Fol. Deutſch Frankfurt 1601. 8. Auch hat man einen franzöſiſchen Auszug daraus, ohne Jahrszahl.

*) Seine Schriften darüber ſind: Von der Phyſiognomik, Leipzig, 1772. 8. und Phyſiognomiſche Fragmente zur Beförderung der Menſchenkenntniſs und Menſchenliebe. Leipzig, 1775 — 78. 4. Bände, kl. Fol.

A. Das Mittelmaafs scheint das Grundmaafs und die Basis der Schönheit zu seyn; aber es ist lange noch nicht die Schönheit selbst: weil zu dieser etwas Charakteristisches erfordert wird. Man kann aber dieses Charakteristische auch in einem nicht schönen Gesicht antreffen, worin der Ausdruck ihm doch mehr zum Vortheil spricht, als vollkommene Regelmäfsigkeit thun würde, weil diese gemeinhin auch Charakterlosigkeit bei sich führt (A. 276. f.).

B. Ein durch Hautfarbe und Pocken verunstaltetes und unlieblich gewordenes Gesicht ist nicht Zeichnung in Caricatur, denn diese ist vorsetzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Gesichts im Affect, zum Auslachen ersonnen und gehört zur Mimik. Jene Zeichnung mufs zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt und kein Fratzengesicht ist (welches abschreckend wäre) (A. 279.).

C. Mienen sind ins Spiel gesetzte Gesichtszüge und in dieses wird man durch mehr oder weniger starken Affect gesetzt, zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menschen ist. Es ist schwer, den Eindruck eines Affects durch keine Miene zu verrathen. Durch folgende von der Natur constituirte Gebehrdungen oder natürliche Zeichen verstehen sich Menschen von allen Gattungen und Klimaten einander: Das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfschütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naserümpfen (im Spott), das Spöttisch-Lächeln (Grinsen), ein langes Gesicht machen (bei Abweisung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdrufs), das schnelle Maulaufsperren und Zuschliefsen (Bah), das zu sich hin und von sich weg winken mit den Hän-

den, das Hände über den Kopf zusammenschlagen (im Erstaunen), das Faustballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund (*compescere labella*), um Verschwiegenheit zu gebieten, das Auszischen u. dgl. (A. 280. ff.).

11. Devote bringen in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen desselben hinein, welche dasselbe physiognomisch charakterisiren. Es giebt charakteristische Auszeichnungen in Gesellschaften, die das Gesetz zur Strafe zusammen gebracht hat (A. 283.). Kant wirft z. B. die Frage auf: welche Nationalphysiognomie wohl ein ganzes Volk haben möchte, welches (wenn dergleichen möglich wäre) im Pietismus, oder im Moravianismus (in der Secte der Herrnhuther) erzogen wäre? Denn, daſs eine solche sich zeigen würde, daran ist wohl nicht zu zweifeln; weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth sich in Gebehrdung und Ton der Sprache äuſsern, und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate, oder wie sie Nicolai (in seiner Reisebeschreibung) nennt, gebenedeiete Gesichter würden ein solches Volk von andern gesitteten und aufgeweckten Völkern unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Caricatur (F. 89. *)).

12. *B.* Wenn die Galanterie zur Mode, und die Eifersucht lächerlich geworden ist, wie das denn im Zeitpunct des Luxus nicht ausbleibt, so entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen. Pope charakterisirt das weibliche Geschlecht (versteht sich im cultivirten Theil desselben) durch zwei Stücke: die Neigung zu herrschen und die Neigung zum Vergnügen. Aber Neigung überhaupt taugt nicht zum

Charakterisiren einer Menschenclasse überhaupt; denn Neigung zu dem, was uns vortheilhaft ist, ist allen Menschen gemein, daher charakterisirt sie nicht. Dass aber dieses Geschlecht mit sich selbst in beständiger Fehde, dagegen mit dem andern in recht gutem Vernehmen ist, möchte eher zum Charakter desselben gerechnet werden können, wenn es nicht die bloss natürliche Folge des Wetteifers um die Gunst der Männer wäre. Der weibliche Grundsatz: was die Welt sagt, ist wahr, und was sie thut, ist gut; lässt sich schwer mit einem Charakter (in der engen Bedeutung des Worts, der Denkungsart nach sittlich guten Grundsätzen) vereinigen. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hauswesen einen dieser ihrer Bestimmung angemessenen Charakter mit Ruhm behaupteten. Männliche Tugend behauptet sich in ihrem Charakter, ohne doch der weiblichen das Verdienst des ihrigen zu schmälern. Mehr von diesem Titel der Charakteristik hier herzusetzen, erlaubt der Raum nicht, man muss die übrigen schönen zerstreuten Anmerkungen und pragmatischen Folgerungen in Kants Anthropologie selbst (A. 284. ff.) und den dritten Abschnitt der Abhandlung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II, 328. ff.) nachlesen.

13. *C.* Wenn in einer Nation jeder Einzelne seinen besondern Charakter anzunehmen beflissen ist (wie unter den Engländern), so ist diese Affectation eines Charakters der Charakter der Nation (s. Sinnesart, 8, b.). Die Engländer und Franzosen sind im Contrast des Charakters und vielleicht hauptsächlich darum mit einander in beständiger Fehde; beide Völker können allein (vom deutschen Volk wird hier abgesehen), ihrem angebohrnen Charakter nach, einen unveränderlichen (erworbenen) Charakter annehmen. Was aber ihr Naturell, das sie jetzt

wirklich haben und dessen Ausbildung durch Sprache betrifft, so müsste dieses von dem angebohrnen Charakter des Urvolks ihrer Abstammung hergeleitet werden. Dass auf die Regierungsart alles ankomme, welchen Charakter ein Volk haben werde, ist eine ungegründete, nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung selbst ihren eigenthümlichen Charakter? Auch Klima und Boden können den Schlüssel nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewiesen, dass diese ihren Charakter durch ihre neuen Wohnsitze nicht veränderten, und die Spuren ihrer Abstammung und hiermit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken liessen. Kant zeichnet das Portrait derselben mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der schönern Seite (dabei aber doch nicht in Caricatur); denn der Tadel bessert und verstösst auch weniger gegen die Eigenliebe der Menschen.

a. Die Französische Nation charakterisirt sich unter allen andern durch den Conversationsgeschmack, in Ansehung dessen sie das Muster aller übrigen ist. Sie ist höflich, artig und gefällig (S. II, 359.). Die Franzosen haben viel Wörter, die mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart dieser Nation bezeichnen (z. B. *esprit* statt *bon sens*, *frivolité*, *galanterie*, *bon ton* u. s. w.), als den Gegenstand des Denkenden. Sie nehmen sich übrigens, nebst den Italiänern, durch das Gefühl für das Schöne, und zwar die Franzosen mehr für das Lachende und reizende Schöne am meisten aus (S. II, 355. 360.). S. Sinnesart, 8. a.

b. Das Englische Volk hat einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, nehmlich die Affectation des Charakters. Dass dieser Charakter dem des französischen Volks mehr wie

irgend einem andern gerade entgegengesetzt ist, erhellet daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit keinen Anspruch macht, sondern bloss auf Achtung. Der Engländer ist im Anfange einer jeden Bekanntschaft kaltsinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig (S. II, 362.). Da beide Völker nur durch den Canal von einander getrennt sind, so bewirkt die Rivalität derselben unter einander doch einen auf verschiedene Art modificirten politischen Charakter in ihrer Befehdung. Die Engländer nehmen sich übrigens, nebst den Deutschen und Spaniern durch das Gefühl für das Erhabene und zwar die Engländer für das Edle am meisten aus (S. II, 355.). S. Sinnesart, 8. b.

Die Nationaleigenthümlichkeit der übrigen Völker ist nicht sowohl aus der Art ihrer verschiedenen Cultur, als aus der Anlage ihrer Natur durch Vermischung ihrer ursprünglich-verschiedenen Stämme abzuleiten.

c. Der Spanier zeigt durch die in seiner Conversationssprache befindliche Grandiloquenz einen edlen Nationalstolz, daher ist ihm der französische vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er ist mäsig, den Gesetzen und vornehmlich denen seiner alten Religion, herzlich ergeben, ernsthaft, verschwiegen und wahrhaft. Er hat Gefühl für dasjenige Erhabene, das sich ein wenig zum Abentheuerlichen neigt (S. II, 355. 358.). S. Sinnesart, 8. c.

d. Der Italiäner ist im Kunstgeschmack so vorzüglich, wie es der Franzose im Conversationsgeschmack ist. Der letztere liebt mehr die Privatbelustigungen, der erstere öffentliche (pompöse Aufzüge, Processionen, grosse Schauspiele u. s. w.), um zu sehen und in grosser Gesellschaft gesehen zu werden.

Er hat Gefühl für das Schöne, in so fern es bezaubernd und rührend ist (S. II, 355.). S. Sinnesart, 8. d.

e. Die Deutschen stehen im Ruf eines guten Charakters, nehmlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenschaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet sind. Sein Charakter im Umgang ist Bescheidenheit, Gefälligkeit und Verstand. Er ist Groshändler in der Gelehrsamkeit, und hat keinen Nationalstolz. Er hat Gefühl für das Erhabene, in so fern es ins Prächtige fällt (S. II, 355. 363.). S. Sinnesart, 8. e. Der Holländer ist ein phlegmatischer Deutscher (S. II, 364.).

f. Die Türken sind das nie gewesen und werden es nie seyn, was zur Aneignung eines bestimmten Volkscharakters erforderlich ist.

Diese Zeichnung der Volkscharakter ist freilich unvollständig und unsicher, und beruht auf demonstrativen, rememorativen und prognostischen Zeichen. Da hier vom natürlichen (angebohrnen) Charakter die Rede ist, so wird man in der Zeichnung desselben viel Behutsamkeit nöthig haben. Der Charakter

α. der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel sanftern ihrer Caloyers (Mönche) hat eben so wenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtsinn), wie diese Nation selbst die Bildung ihres Leibes, Gestalt und Gesichtszüge verloren. Der

β. der Armenianer hat vor dem flatterhaften und kriechenden Charakter der jetzigen Griechen viel Vorzüge, wir können aber die erste Bildung desselben nicht mehr erforschen. Der

γ. der Araber. Sie sind gleichsam die Spa-

nier des Orients, so wie die Perser die Franzosen, die Japaneser die Engländer von Asien (S. II, 370.).

Die Vermischung der Stämme (bei grofsen Eroberungen) löscht nach und nach die Charaktere aus (A. 297. ff.). Von *D.* dem Charakter der Race, s. Sinnesart, 9.

14. *E.* Von der Gattung gewisser Wesen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert: dafs sie mit andern uns bekannten unter einen Begriff gefafst und die Eigenthümlichkeit (*proprietas*) als Unterscheidungsgrund angegeben und gebraucht werde. Wenn aber eine Art von Wesen, die wir kennen (*A*), mit einer uns unbekannten (*non A*) verglichen wird, wie kann man da den Charakter des erstern angeben. Der oberste Gattungsbegriff mag der eines irdischen vernünftigen Wesens seyn, so werden wir keinen Charakter desselben nennen können, weil wir von nichtirdischen vernünftigen Wesen keine Kenntnifs haben, um ihre Eigenthümlichkeit angeben und so jene irdischen unter den Vernünftigen überhaupt charakterisiren zu können. Der Charakter der Menschengattung läfst sich also auf dem Wege nicht angeben, dafs noch eine andere Species vernünftiger Wesen durch Erfahrung mit ihr verglichen werde. Man kann also dem Menschen im System der lebenden Natur nur durch einen Charakter seine Classe anweisen und so ihn charakterisiren, den er sich selbst schafft. Dadurch kann nehmlich dieses mit Vernunftfähigkeit begabte Thier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen. Diefs geschieht so, dafs er sich selbst und seine Art

a. erhält;

b. übt, belehrt und so für die häusliche Gesellschaft erzieht;

c. als in ein systematisches für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert (A. 314. f.).

15. Das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen ist dabei: daſs die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, daſs ihre eigene Vernunft aus dieser Eintracht hervorbringe. In der Idee ist zwar Eintracht der Zweck, der That nach aber Zwietracht das Mittel einer höchsten uns unerforschlichen Weisheit in der Natur zur Vervollkommnung des Menschen durch fortschreitende Cultur. Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine

α. technische (mit Bewuſstseyn verbundene mechanische) Anlage, zu Handhabung der Sachen;

β. pragmatische Anlage, andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu gebrauchen; und

γ. moralische Anlage in seinem Wesen, nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere Menschen zu handeln;

von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von andern Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden (A. 316.).

16. *α.* Die Charakterisirung des Menschen als eines vernünftigen Thiers liegt schon in der

Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen; dadurch die Natur ihn nicht bloſs für Eine Art der Handhabung der Sachen und die technische und Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Thiers, bezeichnet hat (A. 318. f.).

17. β. Der natürliche Hang der Menschenart im gesellschaftlichen Leben aus der Rohigkeit der bloſsen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes, Wesen zu werden, ist schon eine höhere Stufe. Befindet sich nun der Charakter der Menschengattung besser bei der Rohigkeit der Menschennatur, oder bei den Künsten der Cultur? Bei allen übrigen sich selbst überlassenen Thieren erreicht jedes Individuum seine ganze Bestimmung, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung. Das Menschengeschlecht kann sich nur durch Fortschreiten in einer Reihe von unabsehlich vielen Generationen zu dieser seiner Bestimmung empor arbeiten, und die Tendenz zu diesem Endzwecke kann nie ganz rückläufig werden (A. 319.). Die Rolle des Menschen ist sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern andrer Planeten und ihrer Natur beschaffen sey, wissen wir nicht. Wenn wir aber die uns von der Natur aufgetragene Bestimmung nach Möglichkeit zu erreichen suchen, so können wir uns wohl schmeicheln, daſs wir unter unsern Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders, nur die Gattung kann dieses hoffen (S. III, 144. *)).

18. γ. Wäre der Mensch von Natur für das Gute oder das Böse gleich empfänglich, so würde die Gattung selbst keinen Charakter haben.

Allein das widerſpricht ſich ſelbſt; denn ein mit **praktiſcher Vernunft** begabtes Weſen hat wenigſtens das Gefühl, daſs ihm und durch ihn Andern **recht** oder **unrecht** geſchehe. Dieſes iſt nun ſchon ſelbſt der **intelligibele Charakter** der Menſchheit überhaupt und in ſo fern iſt der Menſch ſeiner angebohrnen **Anlage** nach (**von Natur**) **gut**. Allein die Erfahrung zeigt doch auch, daſs der Menſch einen Hang zum **Böſen** hat. Dieſes iſt nun der **ſenſibele** Charakter des Menſchen, und in ſo fern kann man ſagen, daſs dieſer Hang dem Menſchen angebohren ſey (ſo früh da ſey, als der Menſch nur von ſeiner Freiheit Gebrauch machen kann), und er alſo als (**von Natur**) **böſe** zu beurtheilen ſey. Wenn alſo vom **Charakter der Gattung** die Rede iſt, ſo iſt hierin kein Widerſpruch, weil dieſer ihre Naturbeſtimmung im **continuirlichen** (ſtetigen)*) **Fortſchreiten**, nicht vom Guten zum Böſen, ſondern vom Schlechtern zum Beſſern beſteht, in welchem Fortſchritt denn ein Jeder an ſeinem Theile, ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beizutragen durch die Natur ſelbſt berufen iſt (S. III, 274. A. 320.).

19. Die Summa der Charakteriſtik der **Ausbildung** des Menſchen iſt demnach folgende. Die Beſtimmung des Menſchen iſt, ſich in der Geſellſchaft mit Menſchen durch Kunſt und Wiſſenſchaft zu **cultiviren**, zu **civiliſiren** und zu **moraliſiren**,

*) Das **metaphyſiſche** Geſetz der **Stetigkeit** lautet ſo: **Alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen**, d. h. **entgegengeſetzte Zuſtände** folgen nur vermittelſt einer **Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände** auf einander. Denn weil **zwei entgegengeſetzte** Zuſtände in verſchiedenen **Zeitpuncten** ſind, zwiſchen zwei Zeitpuncten ſich aber allemal eine **Zeitlänge** befindet, in deren unendlichen Reihe von Zeitpuncten die Subſtanz weder in dem einen der beiden gegebenen Zuſtände, noch in dem andern iſt, und doch auch nicht in keinem ſeyn kann: ſo wird ſie in verſchiedenen ſeyn, und ſo fort ins Unendliche (S. III, §. 14.) S. **Continuität**.

und ſich thätig allen Hinderniſſen dagegen zu widerſetzen, ſo groſs auch ſein Hang zu einem paſſiven Verhalten ſeyn mag. Der erſte Charakter der Menſchengattung iſt das Vermögen, ſich einen Charakter überhaupt zu verſchaffen, welches ſchon Naturanlage und Hang zum Guten in ihm vorausſetzt, weil das Böſe (da es Widerſtreit mit ſich ſelbſt bei ſich führt und kein bleibendes Princip in ſich ſelbſt verſtattet) eigentlich ohne Charakter iſt. Der Charakter eines lebenden Weſens iſt das, woraus ſich ſeine Beſtimmung zum voraus erkennen läſst. Man kann es für die Zwecke der Natur als Grundſatz annehmen, daſs wenigſtens die Species von allen Geſchöpfen die Abſicht der Natur erreiche. Dieſes kann daher auch von der Menſchengattung mit moraliſcher (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewiſsheit erwartet werden (A. 321. 328.).

20. Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menſchengattung:

I. Der Menſch iſt zum Gliede einer bürgerlichen Geſellſchaft beſtimmt. Der Krieg iſt die Triebfeder aus dem rohen Naturzuſtande in den bürgerlichen überzugehen.

II. Die bürgerliche Geſetzgebung drehet ſich um die beiden Angeln: Freiheit und Geſetz (durch welches jene eingeſchränkt wird). Die Gewalt muſs aber dem Geſetz Erfolg verſchaffen. Daraus entſtehen 4 Combinationen:

A. Geſetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie);

B. Geſetz und Gewalt, ohne Freiheit (Deſpotie);

C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei);

D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

(Man könnte wohl noch die fünfte hinzusetzen:

E. Freiheit, ohne Gesetz und Gewalt (Wildheit)).

Unter Republik*) ist ein Staat überhaupt zu verstehen, in welchem das Heil des Staats das höchste Gesetz seyn soll (*salus civitatis suprema lex esto*); diess bedeutet aber nicht das Sinnenwohl des gemeinen Wesens oder die Glückseligkeit der Bürger, sondern das Verstandeswohl desselben oder die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung (A. 329. ff.).

21. Der Charakter der Gattung des Menschen ist demnach: dass sie eine nach- und neben einander existirende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammenseyn nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu seyn nicht vermeiden können; die sich also zu einer Coalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (*cosmopolitismus*) von der Natur bestimmt fühlen, welches aber nur ein

*) Es ist aber hiermit nicht gemeint, dass ein Volk seine monarchische Constitution abzuändern sich anmassen dürfe. Vielmehr würde es vielleicht sogar unrecht seyn, auch nur den Wunsch zu hegen, sie abgeändert zu wissen. Denn seine Lage in Europa, nach der die Staaten desselben vielleicht sehr zerstreuet und ausgebreitet liegen, kann ihm vielleicht die monarchische Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann. (F. 144. f.)

regulatives Princip ist, ihr fleissig nachzustreben. Zum Charakter unserer Gattung gehört aber auch: dass sie einer Disciplin durch Religion bedarf, damit das, was durch äussern Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern Zwang (des Gewissens) bewirkt werde; indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt eine Tendenz ist, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieser Disciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, so macht sich diese zum Meister über jene und statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten, ein Uebel, welches den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren. Es gehört schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten. Diese saubere Eigenschaft ermangelt nicht, allmählig von Verstellung zur vorsetzlichen Täuschung, und endlich bis zur Lüge fortzuschreiten. Diese Eigenschaft könnte Stoff zu einer Caricaturzeichnung unsrer Gattung geben, die nicht bloss zum gutmüthigen Belachen derselben, sondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht, berechtigen würde, wenn nicht eben dieses verwerfende Urtheil eine moralische Anlage in uns verriethe, und eine angebohrne Aufforderung der Vernunft, jenem Hange zum Bösen entgegen zu arbeiten, wobei denn freilich die Erreichung dieses Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern vom Fortschreiten der Erdbürger zu einem kosmopolitischen Ganzen erwartet werden kann (A. 331. ff.). S. übrigens Darstellung, 5. ff.

Kant Anthropologie I. Th. §. 28. f. S. 106. ff. — II. Th. S. 253. ff.

Zeit,

χρονος, tempus, temps. Eine reine Anſchauung, die allen Anſchauungen überhaupt zum Grunde liegt, und als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, ſ. Expoſition, 12. ff. und Raum, 2., auch Leibnitz, VII. S. 841. ff. Die Vorſtellung der Zeit hebt nicht an, wie etwas Empiriſches, ſondern wird bei den ſinnlichen Eindrücken vorausgeſetzt. Denn was in die Sinne kömmt, wird nur vermittelſt der Zeit als zugleich, oder als nach einander, vorgeſtellt; weder die Dauer noch die Folge oder Succeſſion erzeugt den Begriff der Zeit, ſondern verweiſet auf ihn und wird nur durch die Anſchauung der Zeit möglich. Daher iſt die Leibnitziſche Erklärung: daſs ſie die Reihe des nach einander Exiſtirenden ſey, welche die Zeit zu etwas Empiriſchen macht, ſehr unrichtig; denn man ſieht nicht ein, was das Wörtchen: nach, bedeuten ſoll, wenn der Begriff der Zeit nicht ſchon vorausgegangen iſt. Nach einander iſt nehmlich nur das, was zu verſchiedener Zeit exiſtirt, ſo wie nur das zugleich iſt, was in derſelben Zeit exiſtirt (S. III. §. 14, 1.). Sie iſt die einzige ſubjective und auf alle Erſcheinungen überhaupt bezogene ſinnliche Vorſtellung, die *a priori* objectiv heiſsen kann, d. h. die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringt, und zu jeder Erſcheinung nothwendig iſt. Es giebt keine einzige andere ſubjective ſinnliche Vorſtellung auſser ihr, die mit allen Erſcheinungen zuſammenhinge. Hieraus folgt, daſs die Idealität der Zeit (oder daſs ſie an ſich ſelbſt nichts iſt, ſondern nur eine Vorſtellung, die bloſs aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringt, und zur Möglichkeit aller Erfahrungsgegenſtände gehört) nicht etwa durch unzu-

längliche Beispiele erläutert werden muss, indem sie die einzige Vorstellung ihrer Art, oder ein Individuum ist, das nicht mit andern unter einen gemeinsamen Begriff gebracht werden kann. Sie ist eine Anschauung. Denn eine jede Zeit wird nur gedacht, als ein Theil einer und derselben unermesslichen Zeit. Will man sich zwei Jahre denken, so kann man sie sich nur als beschränkt durch ihre Stelle gegen einander vorstellen, und läst man sie nicht unmittelbar auf einander folgen, so verbindet man sie doch durch eine Zwischenzeit. Alles Wirkliche ist in der Zeit gegeben und nicht unter ihr, als einem allgemeinen Begriff enthalten (S. III. §. 14, 2.). Die Vorstellung der Zeit hängt, wie die des Raums, unserm Erkenntnissvermögen unauslöschlich an. Im transscendentalen Verstande sind also die Erfahrungsgegenstände nicht Dinge an sich, sondern bloss vermittelst unsrer Sinnlichkeit entstandene Vorstellungen, und es ist uns unmöglich, Dinge wahrzunehmen, die nicht in der Zeit wären. Denn die Zeit, worin sie angeschauet werden, ist eine ideale Vorstellung (*ens transcendentaliter imaginarium*), die aus unserm Gemüth entspringt, und kein wirklicher Gegenstand, aber sie ist doch, als unveränderliches Gesetz des Sinnlichen, zur Möglichkeit wirklicher sinnlicher Gegenstände durchaus nothwendig; das aber, was in der Zeit ist, nehmen wir bloss vermittelst der Empfindung wahr. Zeit und Empfindung oder Affectionen der Sinnlichkeit geben das innere Erfahrungsobject, und wenn noch Raum dazu nöthig ist und dazu kömmt, das äussere Erfahrungsobject. Der Gegenstand aber, der den Grund jener Affectionen enthalten mag, ist uns gänzlich unbekannt (S. III, §. 14, 6.).

2. Die Zeit besteht nicht aus einfachen Theilen (C. 468.). Man sollte die Zeit

nicht ein Compoſitum oder Zuſammengeſetztes, ſondern ein Totum oder Ganzes nennen, weil die Theile derſelben, die alle wieder Zeiten ſind, nur im Ganzen, und nicht das Ganze durch die Theile, möglich ſind. K. will ſie allenfalls ein *Compoſitum ideale* (Zuſammengeſetztes in der Idee), aber nicht *Compoſitum reale* (Zuſammengeſetztes in der Wirklichkeit) genannt wiſſen. Das heiſst, die Zeit wird uns durch unſer Erkenntniſsvermögen als ein Zuſammengeſetztes gegeben, das ſich aber nicht ſo, wie die Erſcheinungen in der Zeit, in Theile zerlegen läſst. Sie läſst ſich bloſs chronometriſch eintheileu, d. i. die Theile derſelben ſind bloſs begrenzte Zeiten in der unendlichen Zeit, oder eben ſo viele Abgrenzungen in derſelben, Theile, die wir in ihr machen, mithin beſteht ſie nur aus ſo viel Theilen, als wir durch wirkliche Begrenzung oder Theilung in ihr erzeugen. Noch weniger iſt die Zeit ein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen), ſondern es werden durch ſie bloſse Verhältniſſe gedacht. Heben wir alſo in Gedanken die Zuſammenſetzung der Zeit völlig auf, ſo bleibt gar nichts übrig. Sie kann nicht etwa als aus Augenblicken, oder Momenten, gleichſam als Zeitpuncten (*momentum temporis*) zuſammengeſetzt gedacht werden; denn ein Augenblick, in dieſem Verſtande, ein Moment, iſt kein Theil, ſondern die Grenze einer Zeit, zwiſchen dem und jedem andern ſich Zeit befindet; wo alſo keine Zeit iſt, da iſt folglich auch kein Augenblick*). Kein Zeittheil oder

*) Wen dieſs befremdet, darf nur bedenken, daſs die Theile eines ausgedehnten Dinges nothwendig ebenfalls ausgedehnt ſind, weil es weſentlich zu ihrem Charakter gehört, daſs ſie zum Maaſs ihres Ganzen dienen müſſen (Harris Allgem. Grammat. I. Buch. VII. Kapitel, S. 83). Auch Ariſtoteles ſagt ſchon (*Phyſ. Auſcult.* L. IV. c.

Augenblick ist für sich, sondern bloss in der Zeit vorstellbar; daher setzt die Möglichkeit, sich eine bestimmte Zeit durch Beschränkung zu bestimmen, oder Zeittheile und Augenblicke zu denken, schon die Vorstellung der ganzen unendlichen Zeit voraus (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 18. S. 42.); und es muss zu einem gegebenen Moment auch eine Zeit gegeben werden, deren Ablauf auch wieder durch ein anderes Moment begrenzt ist (S. III. §. 14. 4.).

3. Hiergegen behauptet nun Eberhard: Die concrete Zeit, oder die Zeit, in der wir etwas empfinden, sei die Succession unsrer Vorstellungen. Sie sei also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente seien Vorstellungen. Es sei aber kein empfindbarer Theil der Zeit der völlig kleinste, weil alle endlichen Dinge in einem beständigen stetigen ununterbrochenen Flusse seien. Die einfachen Elemente der concreten Zeit lägen also völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. Der Verstand entdecke aber das unbildliche Einfache, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich sey. Er erkenne also, dass zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objectives gehöre, welches zugleich mit den subjectiven Gründen für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit gebe (E. 26. ff.). Eberhard behauptet also, die concrete (erfüllte und also empirische) Zeit bestehe aus einfachen Elementen, und diese Elemente seien Verstandeswesen (E. 31.). Allein die Beweise im Art. Raum, S. 778. ff. von

11): Offenbar ist ein Augenblick eben so wenig ein Theil (μοριον) der Zeit, als Puncte Theile einer Linie sind; u. (c. 14.): Ein Augenblick ist kein Theil (μερος) der Zeit; denn ein Theil misst das Ganze, und das Ganze muss aus Theilen zusammengesetzt seyn; die Zeit besteht aber offenbar nicht aus Augenblicken.

der Theilbarkeit einer Linie ins Unendliche beweisen zugleich die Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Puncts in einer Linie zum Grunde legt. Man kann aber hier nicht die Ausflucht suchen, die concrete Zeit sey demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrer abstracten Zeit als einem Wesen der Einbildung beweise. Denn es läfst sich apodiktisch beweisen, dafs eine jede Veränderung in der Zeit, sobald sie einen Theil der Zeit einnimmt, gerade in so viel Veränderungen getheilt wird, als die Zeit, welche sie einnahm, in Theile getheilt wird. S. Absprung. Eben darum mufs man einräumen, dafs die Zeit ein blofses Gedankending und Wesen der Einbildungskraft ist, welches sie aber allen ihren Zusammensetzungen zum Grunde legen mufs. Das Einfache in der Zeitfolge ist also schlechterdings unmöglich, und Leibnitz meinte unter seinem Einfachen (den Monaden) nicht einen Theil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung (E. 31. ff.). Eberhard aber will, dafs man das Einfache sogar an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung der Zeit (obwohl ohne klares Bewufstseyn) antreffe und giebt diese Elementarvorstellungen für Verstandeswesen aus (E. 34.). Wäre das richtig, so wäre es ja falsch, dafs die Veränderungen, wie Herr Eberhard selbst behauptete, in ununterbrochenem stetigen Flufs wären, und die Veränderungen geschähen, von einem einfachen Theil zum andern, wie die Bewegung eines Secundenzeigers an einer Uhr, ruckweise (E. 39.). Eberhard meinte auf diese Art völlig apodiktisch bewiesen zu haben, dafs die Zeit subjective und objective Gründe habe. Diefs hat Kant nicht geleugnet, sondern nur behauptet, dafs diese objectiven Gründe nicht in der Zeit zu suchen sind (E. 40.). Wir können

uns nehmlich, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes gemäſs, es nicht anders vorſtellen, als ſo, daſs es etwas Intelligibeles (bloſs einem, obwohl nicht unſerm, Verſtande Erkennbares) gebe, was den Grund enthalte, daſs das Gegebene in der Zeit angeſchauet werden kann (E. 41.). S. Empfindbar, 6. — Heiſst, fragt Eberhard, die Zeit iſt Form der ſinnlichen Anſchauung, ſie beſteht in den Schranken der Erkenntniſskraft, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit gegeben wird, oder, ſie beſteht in dieſem Bilde ſelbſt? Beides ſei in der Leibnitziſchen Theorie enthalten (E. 67. f.). Die Antwort iſt: Unſer Erkenntniſsvermögen bringt die Form der Dinge in der Zeit aus ſich ſelbſt *a priori* zu Stande. Der Grund dazu, nicht die Zeit ſelbſt, welche aus dieſem Grunde vom Erkenntniſsvermögen urſprünglich erzeugt wird, iſt angebohren. Daſs Kant unter den Formen der ſinnlichen Anſchauung nicht Schranken der Erkenntniſskraft verſtehe, hat er deutlich genug geſagt. Nun hat Kant zwar (C. 182.) geſagt: die Zeit ſei das reine Bild aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; aber er ſpricht hier von der Zeit, als Gegenſtand vorgeſtellt (wie man ſie z. B. in der Phoronomie bedarf). Die Zeit als Gegenſtand enthält mehr, als wenn wir ſie uns als bloſse Form der Anſchauung denken. S. Stoff. Der Begriff der Zeit als Gegenſtand enthält auch Zuſammenfaſſung des, nach der Form der Sinnlichkeit, gegebenen Mannigfaltigen, in eine anſchauliche Vorſtellung. Die Zeit aber als Form der Anſchauung enthält bloſs das durch Erkenntniſsvermögen gegebene Mannigfaltige. Man muſs alſo die Zeit, als Form der Anſchauung gedacht, von der Zeit als formaler Anſchauung, wohl unterſcheiden. Die letztere giebt Einheit der Vorſtellung des Mannigfaltigen der Zeit, als Form der Anſchauung. Dieſe Einheit iſt aber freilich eine Syntheſis, die dem Verſtande angehört,

indem er die reine Sinnlichkeit, wenn ſie das Mannigfaltige der Zeit giebt, beſtimmt, und ſo den Begriff der Zeit ſowohl, als auch die formale Anſchauung derſelben möglich macht (C. 160. *)). Die Zeit, als formale Anſchauung, iſt alſo wohl ein reines Bild, aber nicht als Form der Anſchauung, und noch weniger als Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauung (E. 68. ff.).

4. Eine andere Behauptung für die Einfachheit der Zeittheile iſt die: daſs doch der Gegenſtand des inneren Sinnes (das Ich, was da denkt) eine ſchlechthin einfache Subſtanz ſey. Allein wenn etwas bloſs als Gegenſtand gedacht wird, ohne irgend eine ſynthetiſche Beſtimmung ſeiner Anſchauung hinzuzuſetzen (wie denn dieſes durch die ganz nackende Vorſtellung: Ich, geſchieht), ſo kann freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zuſammenſetzung in einer ſolchen Vorſtellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich dieſen Gegenſtand denke, bloſs Anſchauungen des innern Sinnes ſind, ſo kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges auſserhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung, wie in den Cörpern, die den Raum erfüllen, bewieſe. Das Subject, welches denkt, iſt zugleich ſein eigenes Object und kann ſich ſelbſt nicht theilen (obgleich die ihm inhärirenden Beſtimmungen oder Accidenzen), dieſs bringt das Selbſtbewuſstſeyn ſo mit ſich; denn in Anſehung ſeiner ſelbſt iſt jeder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subject äuſserlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung, betrachtet wird, d. i. dem Selbſtbewuſstſeyn eines Andern durch Sinne erſcheinen ſollte: ſo würde es doch wohl Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen, wie es dieſs als Gegenſtand der innern Anſchauung auch ſchon wirklich zeigt, z. B. in den Graden des Be-

wufstseyns und der Dauer derselben. Als Gegenstand der Anschauung muss aber das Selbstbewusstseyn (das Ich) jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges aufserhalb einander sey, oder nicht (C. 471. M. I, 529.). Man findet zwar Philosophen (Leibnitz, Wolf, Baumgarten, u. s. w.), welche behaupten, es sey gerade umgekehrt, die Zeit mache nicht die Erscheinungen, sondern diese die Zeit möglich. Dann wären die Erscheinungen aber Dinge an sich selbst. Allein in dem Art. Exposition, 12. ff. und Leibnitz, VII. ist das Gegentheil von dieser Behauptung auseinandergesetzt worden.

5. Man kann, um das noch deutlicher einzusehen, was schon in 2. von der Stetigkeit der Zeit gesagt worden ist, dasjenige, was im Art. Raum, S. 775. von der Theilung zu lesen ist, auf die Theilung der Zeit anwenden. Die Zeit ist eine stetige Gröfse und das Princip vom Gesetz des Zusammenhangs in den Veränderungen des Universums oder der Sinnenwelt. Denn stetig heifst eine Gröfse, die nicht aus einfachen Theilen besteht. Ein Zusammengesetztes, von dem, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird (s. 2.) nichts übrig bleibt, besteht nicht aus einfachen Theilen. Eine jede in ihren Grenzen angeschauete Zeit (ein Jahr, ein Monat u. s. w.) ist ein Ganzes. Wenn ich dieses Ganze theile, so bekomme ich kleinere Zeiten zwischen Grenzen, Zeiträume, (*intervalla temporis*) genannt (z. B. Wochen, Tage), die wieder Ganze ausmachen, und so fort ins Unendliche. Die Theile der Zeit sind bei aller Theilung der Theile derselben immer wiederum Zeiten. Daher ist die Zeit ins Unendliche theilbar, und es giebt keine einfachen Theile derselben, keine Theile, die keine Zeiten mehr wären, und folglich nicht wieder getheilt werden könnten. Dieses haben schon die Stoiker ganz

richtig behauptet, und Tiedemann hat gar nicht Urſache, ſie (Geiſt der ſpeculativen Phil. B. 2. S. 439.) deswegen zu tadeln.

6. Daſs die Zeit als eine unendlich gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, war ſchon die Lehre der Stoiker (*τον χρονον παντα απειρονειναι*), und auch Gaſſendi *) (*In Lib. X. Diogenis Laertii Animadv. P. I. p.* 323. *col.* 1.) und Mosheim in ſeinen Anmerkungen zum Cudworth (*Syſtema intellectuale, Cap. V. Sect. I. §. XXV. not.* 2. *pag.* 779.) behaupten es. Wenn man, ſagt letzterer, bei der Frage: über die Unendlichkeit der Zeit, die abſolute Zeit verſteht, d. i. diejenige, bei der man von den Dingen abſtrahirt, welche in der Zeit exiſtiren und fortdauern, ſo ſehe ich nicht ein, warum man der Zeit nicht die Unendlichkeit beilegen ſollte.

7. Daſs die Zeit eine reine und keine empiriſche, d. i. Empfindung enthaltende Anſchauung iſt, zeigt auch Harris (Allgem. Grammatik, I. Buch. VII. Kapitel, S. 86.) ſo: Die Zeit läſst ſich nicht vermittelſt der Sinne empfinden; **) denn nur das Gegenwärtige wird empfunden, es giebt aber eigentlich keine gegenwärtige Zeit (als Zeitlänge). Denn jede Zeit iſt ſowohl etwas vorübergehendes als etwas ſtetiges; folglich kann ſie nicht wie eine Linie zugleich ganz gegenwärtig ſeyn, ſondern

*) *Tempus ſecundum ſe totum, nec principium nec finem habet.*

**) Epikur ſagte daher, wie Sextus Empirikus anmerkt: *ασωματον τον χρονον υπαρχειν*, die Zeit ſey uncörperlich. Daher heiſst es beim Lucretius (Von der Natur, I, V. 458. ff.):

Selbſt die Zeit iſt an ſich nichts wirkliches; —
Wer kann ſagen, die Zeit, von andern Dingen, im Stande
Ihrer Ruhe, getrennt von dieſer Dinge Bewegung,
Je empfunden zu haben?

nothwendig wird ein Theil derselben aufhören, und ein Theil seinen Anfang nehmen. Wäre demnach eine Menge ihres Stetigen auf einmal gegenwärtig, so würde sie ihre vorübergehende Natur aufgeben, und nicht mehr Zeit seyn. Da nun dieses nicht seyn kann, so ist auch keine gegenwärtige Zeit, und folglich auch keine Empfindung der Zeit möglich. Was man die gegenwärtige Zeit nennt, ist also entweder, strenge (*strictius*) genommen, die Zeitgrenze oder der Augenblick, zwischen der vergangenen und künftigen Zeit, oder man nennt auch in weiterer Bedeutung (*laxius*) den Theil der Zeit gegenwärtig, in dem der gegenwärtige Augenblick sich befindet, und zwar so, dass man noch einen kleinen Theil der vergangenen und künftigen Zeit dazu rechnet, z. B. das gegenwärtige Jahr. Diess erinnert auch schon Posidonius beim Stobäus (S. III, §. 14. 3.).

8. Soll nun doch die Zeit keine blosse unserm Erkenntnissvermögen anhängende Vorstellungsart, Anschauungsform*), sondern dennoch ein an sich oder ausser uns existirendes Ding seyn: so hat Harris (a. a. O.) recht, wenn er sagt: Kann (wie er selbst vorher in 7. bewiesen hat) kein Theil der Zeit durch die Sinne empfunden werden; existirt ferner die gegenwärtige Zeit niemals, die vergangene Zeit nicht mehr, und die künftige jetzt noch nicht; sind endlich diess alle Bestandtheile der Zeit: was für ein sonderbares, schattenartiges Wesen finden wir

*) Des Herväus Natalis Erinnerung, der Tiedemann (Geist der sp. Ph. B. 5. S 76.) Recht giebt: dass, wenn auch kein denkendes Wesen vorhanden, aber doch Veränderung da sei, auch Zeit da seyn müsse, ist richtig; nur dass, wenn die Zeit nichts an sich selbst ist, freilich auch die Veränderung nichts an sich selbst, sondern bloss Erscheinung ist.

dann in ihr? Wie nahe grenzt ſie an ein vollkommnes Unding. So ſagt auch Ariſtoteles ſchon (*Phyſ. Auſc. L. IV. c.* 14.): Es könnte dieſs auf die Vermuthung bringen, die Zeit exiſtire gar nicht *) (nehmlich an und für ſich, welches auch ganz richtig iſt), höchſtens nur ſchwach und unmerklich. Ein Theil derſelben iſt geweſen, aber iſt nicht mehr; ein andrer Theil entſteht, aber iſt noch nicht. Und aus dieſen Theilen beſteht die unendliche Zeit, welche immer zunimmt. Was nun aus nicht exiſtirenden Dingen zuſammengeſetzt iſt, ſcheint unmöglich wirklich ſeyn zu können (d. i. gehört zwar zu den Phänomenen, kann aber nicht an und für ſich exiſtiren). Aus allem dieſem, ſetzt Harris (*a. a. O.*) hinzu, läſst ſich abnehmen, daſs jede Zeit, ſie heiſse wie ſie wolle, theilbar und ausgedehnt iſt. Dieſs vorausgeſetzt, muſs jede beſtimmte Zeit, ſelbſt die gegenwärtige (in der oben angegebenen zweiten nicht ſtrenge genommenen Bedeutung) nicht ausgenommen, nothwendig Anfang, Mitte und Ende haben. Die Zeit iſt demnach nichts transſcendental Objectives und Reales, keine Subſtanz, kein Accidenz, ſie wird zwar durch Verhältniſſe gedacht, aber ohne irgend ein Gegebenes, das ſich in ihr verhält; ſie iſt eine durch das menſchliche Gemüth nothwendige ſubjective Bedingung, die Gegenſtände nach einem feſten Geſetz an einander zu ordnen. Denn Subſtanzen und Accidenzen ordnen wir ſowohl nach der Simultaneität (Gleichzeitigkeit) als Succeſſion (Zeitfolge) lediglich vermittelſt des Begriffs von der Zeit; und daher iſt der Begriff derſelben, als Prin-

*) Ariſtoteles behauptet an dem oben angeführten Ort geradezu: ohne Seele giebt es keine Zeit; und Plato theilt alle Dinge in ſechs Gattungen ein; von der ſechſten ſagt er, nach Seneca (Epiſt. 58.) ſie ſei diejenige Gattung der Dinge, welche nur gleichſam exiſtirten (*quaſi ſunt*), z. B. das Leere, die Zeit.

cip der Form, früher, als die Begriffe von jenen (S. III, §. 14. 5.).

9. Plato war der erste Philosoph, der über die Zeit nachgedacht hat. Indessen haben seine Begriffe darüber immer etwas Dunkeles; was die Zeit eigentlich sei, damit konnte er nicht aufs Reine kommen. Da er sie noch nicht als eine subjective Bedingung des Vorstellens betrachten konnte, so muſste sie ihm nothwendig als etwas an und für sich selbst Existirendes vorkommen. Er konnte daher auch die Zeit als etwas Entstandenes betrachten. Aber diese Zeit ist bei ihm eigentlich nur ein Nachbild der wahren Zeit, die weder entsteht noch vergeht. Er meint nehmlich damit die empirische Zeit, oder die Zeitbestimmung nach dem astronomischen oder bürgerlichen Jahre, in welcher Bedeutung er wohl sagen konnte, die Zeit sei die Bewegung der Sonne (*χρονος ἡ του οὐρανου κινησις*). Die wahre Zeit (*αἰων*) ist die Zeit ohne Anfang und Ende. Sie ist aber bei Plato die Ewigkeit, oder die ewige Dauer unveränderlicher Wesen (Noumenen). In dieser, sagt er, ist keine andere Zeitbestimmung möglich, als durch das Seyn selbst. Die Zeitbestimmungen, es war u. s. w., gelten nur von den veränderlichen Dingen in der empirischen Zeit. Die empirische Zeit besteht in der Folge von Veränderungen, und sie kann nur dadurch ein Bild der Ewigkeit werden, daſs sie unaufhörlich ist. Plato bedachte nicht, daſs er unvermerkt den Zeitbegriff doch wieder auf die Noumenen anwendete. Denn, was ist eine ewige Dauer des Seyns? Läſst sich diese vorstellen, ohne von einem Moment zum andern überzugehen? (Tennemann Gesch. der Philosophie, 2. B. 2. Hauptst. 6. Abschn. S. 360. ff.).

10. Nirgends muſs man den Aristoteles mehr bewundern, als in der Erörterung der Zeit. Kein Philosoph auſser Kant ist so tief eingedrun-

gen als er, und er durfte nur noch einen kleinen Schritt weiter gehen, um ſich des Kantiſchen Geſichtspuncts zu bemächtigen. Doch mit dieſem Schritte wäre er auch über ſein Syſtem einer allgemeinen Empirie hinausgekommen. Und dieſs iſt Urſache genug, daſs er ihn nicht that. Die Realität der Zeit iſt, nach ihm, problematiſch. Denn wie kann das etwas Reales ſeyn, was von der Beſchaffenheit iſt, daſs es zum Theil geweſen iſt, und nicht mehr iſt, zum Theil ſeyn wird, und noch nicht iſt? Wie kann das Realität haben, was aus Theilen beſteht, die nicht ſind? (ſ. 7.). Die Zeit iſt eine ſtetige Gröſse, das iſt, kein Theil derſelben iſt der kleinſte (Tennemann, a. a. O. 3. B. 8. Abſchn. S. 137. ff.). Ohne Seele giebt es keine Zeit (*Ariſt. Phyſ. Auſc. Lib. IV. c.* 14.) Hierdurch kömmt Ariſtoteles der Kantiſchen Idee: daſs die Zeit eine urſprüngliche und reine Form des Vorſtellungsvermögens ſei, ſehr nahe (Fülleborns Beyträge, IV. S. 198.).

11. Chryſipp ging in dem Begriff von der Zeit einige Schritte weiter, und hinterlieſs Spuren von ſcharfſinnigem Nachdenken. Die Zeit, ſagte er, iſt unendlich ſowohl vorwärts als rückwärts, ſie hat eine endloſe Theilbarkeit. Er ſchlieſst daraus, daſs nie eine Zeit vollſtändig abläuft, daſs man nur der gegenwärtigen Zeit ein Daſeyn, der vergangenen und zukünftigen aber nur ein Seyn wie den Prädicaten beilegen kann. Die Zeit iſt die Bedingung des Seyns und der Veränderung aller Dinge (Tennemann, a. a. O. 4. B. 3. Hauptſt. 3. Abſchn. S. 284. ff.)

12. Im Mittelalter nahmen die Scholaſtiker die Zeit, nach dem Ariſtoteles, für bloſs ſubjectiv an, ſo daſs ihr auſserhalb der Seele nichts Wirkliches correſpondire. Erſt Heinrich Goethals, gebürtig aus Mude bei Gent, und daher gewöhnlich Heinrich von Gent genannt

(er ſtarb im Jahr 1293), behauptete die Subjectivität und Objectivität der Zeit zugleich. Die Zeit, ſagt er, drückt ihr Daſeyn in den Dingen, und auch in der Seele aus. Alle Bewegung und Veränderung der Dinge erfordert etwa Dauerndes und Beharrliches; denn ſonſt würde ſie gar nicht möglich ſeyn. Wird die Objectivität dieſer Dauer zugeſtanden, ſo muſs auch damit die Objectivität der Zeit zugeſtanden werden, weil die Zeit in nichts anderm, als in der ſucceſſiven Reihe der Augenblicke beſteht. Sie ſetzt aber eine Vergleichung des Vergangenen und Künftigen mit dem Gegenwärtigen voraus, und dieſe iſt nur durch die Seele möglich, woher die Zeit folglich etwas Subjectives, oder bloſs auſserhalb der Seele nicht möglich iſt. Allein die Dauer iſt bloſs ein Modus der Zeit, und daher eben ſowohl etwas (transſcendental) Subjectives, als die Zeit überhaupt, welches Heinrich nicht bedachte (Buhle Geſch. der Philoſophie. 5. Theil. XVIII. Abſchn. 3. Ep. §. 751. S. 458. f.)

13. Herväus Natalis oder Hervey erklärte ſich auch gegen die Behauptung, daſs die Zeit in Anſehung ihrer vollſtändigen Exiſtenz bloſs Subjectivität habe. Man hatte zur Begründung derſelben angeführt, daſs der Begriff der Zeit ein Zählen der Augenblicke vorausſetze, welches nur durch den Verſtand möglich ſei. Dieſem Argumente ſetzte Hervey das entgegen, was ſchon in 7*) angeführt worden iſt. Die Sonne, ſagt er, kann doch nicht in den Orten ihres Aufgangs und Untergangs zugleich ſeyn, ſondern ſie muſs ſich ſucceſſive von einem zum andern bewegen. Demnach iſt hier eine objective Succeſſion, d. i. eine objective Zeit. Daſs ein denkendes Subject, meint er, dieſe Succeſſion wirklich wahrnehme, iſt zur objectiven Exiſtenz der Zeit gar nicht erforderlich. Hervey fiel es nicht ein, daſs wenn die Zeit etwas Succeſſives ſei, auch die Verände-

rung es ſeyn müſſe, und daſs es uns darum unmöglich ſei, irgend ein Daſeyn ohne Zeit und folglich auch ohne Veränderungen deſſelben uns vorzuſtellen (Buhle, a. a. O. §. 798. S. 578.).

14. Occam behauptete: die Zeit ſei mit der Bewegung oder Veränderung reell einerlei. Setzt, ſagt er, Gott ſchaffe eine andere vollkommnere Welt, mit geſchwinderer Bewegung: ſo würde in ihr auch eine andere Zeit ſeyn; die gegenwärtige Welt aber würde dieſelbe Zeit beibehalten. Demnach iſt die Zeit nichts abſolutes, ſondern etwas relatives. Allein die Bewegung und Veränderung iſt nicht mit der Zeit einerlei, die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht und wird noch weniger bewegt, denn ſonſt müſste noch eine andere Zeit ſeyn, in der ſie ſich veränderte, und ſie müſste etwas Aeuſserliches im Raume ſeyn, wenn ſie ſollte bewegt werden. Die Momente der Zeit ſuccediren einander nicht, weil man zu dieſem Behuf noch eine andere Zeit vorausſetzen müſste; bei der ſinnlichen Anſchauung aber verfließt das Wirkliche, gleich als in einer fortlaufenden Reihe von Momenten (S. III. §. 22.*). Die Zeit iſt nur das, wodurch alle Veränderung möglich wird, und in der ſie vorgeht; auch wird die Zeit allein durch die Veränderung wahrnehmbar, ſo wie der Raum durch die Erfüllung deſſelben; aber ſie iſt nicht die Veränderung ſelbſt. Die Bewegung aber iſt die Veränderung im Raume, und ihre Gröſse wird freilich durch Raum und Zeit, in denen ſie vorgeht, gemeſſen, aber ſie iſt eben ſo wenig die Zeit ſelbſt, als ſie der Raum iſt. In Raum und Zeit iſt aber jede Gröſse von Geſchwindigkeit der Bewegung möglich, die nicht unendlich groſs iſt, denn die unendlich kleine iſt Ruhe. Er ſcheint aber doch das Nichtſeyn der Zeit auſserhalb unſerm Gemüth verworfen zu haben, denn er argumentirt mit dem Ariſtoteles ſo: Es exiſtirt kein Theil der Zeit, alſo exiſtirt auch die ganze Zeit nicht.

(Tiedemann Geist der specul. Phil. 5, B. S. 181. f.).

15. Marsil von Ingen gebürtig betrachtete (1370) Zeit, Ewigkeit und Aevum (αἰων) als Gattungen der Dauer des Existirenden, und leitete sie aus den verschiedenen Daseynsarten her. Ein Wesen, sagt er, kann noch unvollständig existiren, oder vollständig, so dass es keinen Zusatz an Vollkommenheit mehr zulässt. Das vollständige aber existirt entweder so, dass sein unwandelbares Daseyn einen Anfang durch ein anderes Wesen hat; oder so, dass es ohne Anfang und nothwendig ist. Die Veränderung in dem Daseyn eines unvollständigen Wesens heisst Zeit, das Daseyn des vollständigen abhängigen Wesens heisst Aevum, und das Daseyn eines vollständigen unabhängigen Wesens heisst Ewigkeit (Tiedemann, a. a. O. S. 246. f.).

16. Leibnitzens Lehrbegriff von der Zeit und die Widerlegung desselben findet man im Art. Leibnitz, VII. Er und seine Anhänger stellen sich nehmlich die Zeit als ein von der Succession der innern Zustände abgezogenes Reale vor. Die Unrichtigkeit dieser Meinung verräth sich offenbar selbst durch einen Cirkel in der Erklärung der Zeit (die Ordnung der auf einander folgenden Dinge), welche den Zeitbegriff schon voraussetzt, und dadurch, dass sie überdem noch die Simultaneität oder Gleichzeitigkeit, als die wichtigste Folge des Zeitbegriffs gänzlich übersieht. Denn was zu gleicher Zeit ist (*simultanea*), ist nicht darum gleichzeitig, weil es einander nicht succedirt oder auf einander folgt. Wenn man die Succession wovon verneint, so hebt man dadurch wohl eine gewisse Verbindung, die in einer Zeitreihe vorhanden war, auf, aber man bejahet damit noch nicht sogleich ein

anderes wahrhaftes Verhältniſs. Was zugleich iſt, verbindet man eben ſo in Einem Zeitmoment, als das auf einander Folgende in verſchiedenen Zeitmomenten. Daher, wenn gleich die Zeit nur eine Dimenſion hat, doch die Ueberallheit der Zeit (*ubiquitas temporis*, mit Newton zu reden), daſs nehmlich alles Sinnlichgedenkbare irgend wann iſt, *) dem Quantum des Wirklichen oder Exiſtirenden noch eine andere Dimenſion zugiebt, wiefern es gleichſam von demſelben Zeitpunct abhängt. Stellt man ſich die Zeit unter dem Bilde einer ins Unendliche fortlaufenden Linie Fig. 67. AB vor, und das Gleichzeitige in jedem Zeitpunct durch Linien, die wie Ordinaten CD auf jener Linie in einem Punct zuſammen kommen: ſo ſtellt die Fläche EFG, die ſo erzeugt wird, die Erſcheinungswelt (*mundum phaenomenon*), ſowohl in Anſehung der Subſtanz, als der Accidenzen, dar. — Leibnitzens und ſeiner Anhänger Vorſtellung von der Zeit ſtöhrt demnach dadurch allen Gebrauch des geſunden Verſtandes, daſs ſie die Geſetze der Bewegung nicht nach dem Maaſs der Zeit, ſondern umgekehrt die Zeit ſelbſt, ihrer Natur nach, vermittelſt der Beobachtung an der Bewegung oder an irgend einer Reihe innerer Veränderungen, zu beſtimmen, fordert, wodurch die Gewiſsheit aller Regel gänzlich umgeſtürzt wird. Daſs wir aber die Gröſse (Quantität) der Zeit nicht anders ſchätzen können, als *in concreto*, nehmlich nur an einer Bewegung oder einer Ge-

*) Die Zeit wird nehmlich gedacht, als ob ſie alles, was nur auf irgend eine Weiſe in die Sinne kommen kann, in ſich begriffe. Daher es denn nach Geſetzen des menſchlichen Gemüths keine Anſchauung von irgend einem Dinge giebt, wenn ſie nicht in der Zeit enthalten iſt. Der Satz aber: was da exiſtirt, in dem iſt Zeit, d. i. alle Subſtanzen ſind in ſtetiger Veränderung begriffen, iſt die Formel für das Spiel der Einbildungskraft (S. III, §. 27 *).

dankenreihe, diefs kömmt daher, weil der Begriff der Zeit lediglich auf einem Gefetz im Gemüth beruht, und keine angebohrne Anfchauung ift, ja fich nicht einmal aus dem Gemüth hervorthun würde, wenn daffelbe nicht zur Anordnung eines finnlichen Stoffs ins Spiel gefetzt würde. Die Englifchen Philofophen behaupten zwar ebenfalls die objective Realität der Zeit, ftellen fich diefelbe aber als ein ftetiges Verfliefsen der Exiftenz, jedoch ohne irgend ein Exiftirendes, vor; das Exiftirende aber, was alfo verfliefst, ift Nichts! (S. III, §. 14. 5.).

17. Ift nun von dem, was die Zeit (die zur Möglichkeit aller in die Sinne fallenden Gegenftände, der Cörper und der Gedanken, unentbehrlich ift, da ohne die Zeit keine Dauer, kein Nacheinanderfeyn und kein Zugleichfeyn derfelben gedacht werden kann) erft möglich macht, wohl eine andere Erklärung möglich, als die, dafs diefe Gegenftände gar nicht Dinge an fich felbft oder Befchaffenheiten der Dinge an fich felbft vorftellen? Es find finnliche Anfchauungen, die wir haben, d. i. diefe Gegenftände find Erfcheinungen oder Dinge in der Erfcheinung, d. i. Gegenftände der Erfahrung, als einer befondern Erkenntnifsart der Objecte, die allein dem Menfchen vergönnet ift. Wenn aber nun gleich diefe Gegenftände Erfcheinungen von den Dingen find, von denen wir, wie fie an fich befchaffen feyn mögen, nicht wiffen können: fo geben unfere Anfchauungen diefer Phänomene doch nichts defto weniger eine völlig wahre Erkenntnifs derfelben. Denn als empirifche oder durch die Sinne gegebene und unter nothwendigen Gefetzen des Erkenntnifsvermögens ftehende, zu Einem Ganzen der Erfahrung gehörende Anfchauungen verbürgen fie die Gegenwart eines Gegenftandes wider den empirifchen Idealismus (S. III. §. 11.). Auch würde

es die gröſste Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſre Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntniſsart der Dinge, mithin unſere Anſchauung in der Zeit und im Raum für die allein mögliche Anſchauung ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen (Pr. 163. f.). Wenn alſo auch die Zeit an ſich und abſolut geſetzt ein eingebildeter Gegenſtand (*ens imaginarium*) iſt, ſo iſt ſie doch, als unveränderliches Geſetz des Sinnlichen, ein wahrer Begriff und die Bedingung aller intuitivenVorſtellung. Dinge, die zugleich ſind, können, als ſolche, nicht in die Sinne kommen, auſser nur vermittelſt der Zeit. Veränderungen ſind nicht möglich, wenn ſie nicht in der Zeit gedacht werden. Alſo muſs die Zeit offenbar die Form der Erſcheinungen enthalten, und ſogar jede wahrnehmbare Begebenheit in der Welt, jede Bewegung, jede innere Abwechſelung nothwendig mit den Axiomen von der Zeit übereinſtimmen. Es iſt darum abgeſchmackt, die Vernunft gegen die erſten Poſtulate der reinen Zeit richten zu wollen, da ſie auf Geſetzen beruhen, über welche es nichts Früheres und nichts Aelteres giebt (S. III. §. 14. 6.). Die Zeit iſt demnach das abſolut erſte formale Princip der Sinnenwelt, ſie iſt die Form aller Anſchauungen überhaupt, und die innere Beſtimmung einer jeden Zeit iſt nur durch die Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu der ganzen Zeit möglich. Alles Sinnliche ohne Ausnahme kann nicht gedacht werden, auſser als zugleich und nacheinander und alſo gleichſam als in Einem Fluſs der Zeit begriffen und in Bezug auf einander durch eine beſtimmte Stelle, ſo, daſs durch dieſen Begriff der Hauptbegriff von allem Sinnlichen nothwendig entſtehen muſs, nehmlich der Begriff eines formalen Ganzen, das kein

Theil von einem andern iſt, d. h. von einer Welt in der Erſcheinung (*mundus phaenomenon*) (S. III, §. 14. 7.). Heiſst das aber nicht, jeder Theil der Zeit iſt nur durchs Ganze (in dem allein beſtimmt werden kann, ob etwas nachher oder vorher, oder zugleich iſt) möglich? welches doch nur bei Erſcheinungen ſtatt finden kann. Denn Dinge an ſich ſind Gegenſtände, die bloſs durch den Verſtand gedacht werden, bei ihnen iſt daher das Ganze durch die Theile, und nicht der Theil durch das Ganze, möglich. Da nun der Verſtand ſich die Möglichkeit des Ganzen durch die Theile denkt, die Sinnlichkeit uns an der Zeit ein Ganzes giebt, das, umgekehrt, durch ſich ſeine Theile möglich macht: ſo ſieht man ein, warum es nicht möglich iſt, die Vorſtellungen von Vorher, Nachher und Zugleich, welche unmittelbare Anſchauungen ſind und ſich auf die ganze Zeit beziehen, ſo daſs die Theile erſt durch ſie dieſen innern Unterſchied erhalten, durch Begriffe verſtändlich zu machen. Was ich demnach in der Zeit denke, von dem muſs ich nicht ſagen: daſs es an ſich ſelbſt, auch ohne dieſen meinen Gedanken, in der Zeit ſei; denn da würde ich mir ſelbſt widerſprechen; weil die Zeit ſammt den Erſcheinungen in ihr nichts an ſich ſelbſt und auſser meinen Vorſtellungen Exiſtirendes, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungsarten ſind, und es offenbar widerſprechend iſt, zu ſagen, daſs eine bloſse Vorſtellungsart auch auſser unſerer Vorſtellung exiſtire, (Pr. 147 f.). Es würde alſo Ungereimtheit ſeyn, wenn wir von irgend einem Gegenſtande in der Zeit mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung deſſelben gehört; oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es ſei nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeſte Erkenntniſs Anſpruch machten, es nach ſeiner Beſchaffenheit, wie es an ſich ſelbſt iſt, zu beſtimmen; denn wodurch wollen

wir diese Bestimmung verrichten, da die Zeit nur Erfahrungsgegenstände zu bestimmen, und Erfahrung möglich zu machen dient, und ohne Zeit gar nichts erkannt werden kann (Pr. 163.)?

18. Wenn wir unsre Anschauungen der Sinne in der Zeit nach Regeln des Zusammenhangs aller Erkenntniss in einer Erfahrung verknüpfen: so kann trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen, das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande an. Die Zeit für eine blosse Form der Sinnlichkeit halten, und sich dieser Vorstellung nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung bedienen, kann nicht im Mindesten zum Irrthum verleiten. Wagen wir es aber, mit unsern Begriffen von der Zeit über alle mögliche Erfahrung hinaus zu gehen, alsdann kann ein wichtiger Irrthum entspringen. Kants Lehre von der Idealität der Zeit macht also nicht die ganze Sinnenwelt zum blossen Schein, sondern rettet vielmehr den Anschauungen der Zeit ihre Realität. Kant schränkt folglich die Anschauungen der Zeit nur auf die Erscheinungen ein, wodurch er der Natur gar nicht etwa einen durchgängigen Schein andichtet. Es ist Kant auch nie in den Sinn gekommen, die Existenz der Dinge an sich zu bezweifeln, sondern er behauptet bloss, dass die Erfahrungsobjecte nicht diese Dinge an sich, sondern sinnliche Vorstellungen sind, und dass die Zeit nicht eine den Sachen an sich selbst, sondern unsrer Vorstellungsart angehörige Bestimmung ist (Pr. 66. ff.).

19. Es gelang Kant erst nach langem Nachdenken, bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss, diesen reinen Elementarbegriff der Sinnlichkeit (die Zeit), nebst dem des Raums, von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern.

Dadurch wurde nun auch die 7te Kategorie des Ariſtoteles, Wann, und zugleich zwei ſeiner Poſtprädicamente Eher und Zugleich, aus dem Regiſter der reinen Elementarbegriffe des Verſtandes ausgeſchloſſen, und für Modi der reinen Sinnlichkeit, nehmlich der Zeit, erkannt (Pr. 119.). Daſs aber dieſe Abſonderung der Zeit von der Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt keine leere Speculation und unnütze Grille, ſondern von ſehr groſser Wichtigkeit ſei (P. 184. M. II, 307.), findet man im Art: Freiheit, 22. f. u. 41. Die Zeit betrifft den Zuſtand, vermöge deſſen das Gemüth vorſtellt (*ſtatum repraeſentativum*). Da aber der Raum eigentlich die Anſchauung des Gegenſtandes betrifft; ſo bedient man ſich des Raums als eines Bildes (*ceu typus*) für die Zeitvorſtellung, indem man die Zeit durch eine Linie und ihre Grenzen (Momente) durch Puncte vorſtellig macht. Die Zeit aber nähert ſich dem allgemeinen und rationalen Begriff mehr, weil ſie alles in ihr Verhältniſs befaſst, nehmlich den Raum ſelbſt, und noch überdem Accidenzen, die in den Verhältniſſen des Raums gar nicht begriffen ſind, wie die Gedanken der Seele. Auſserdem aber giebt doch die Zeit gar keine Geſetze für die Vernunft, ob ſie gleich die vorzüglichſten Bedingungen enthält, welche das Gemüth begünſtigen müſſen, wenn ihm die Zuſammenſtellung ſeiner Begriffe nach Vernunftgeſetzen möglich ſeyn ſoll. So bedarf z. B., wenn wir mit unſerm Verſtand auf Erfahrung hinausgehen, das Verhältniſs der Urſache und Wirkung der Zeitverhältniſſe, denn ohne dieſe können wir uns nicht darüber belehren, was vorher geht und was folgt, oder welches denn die Urſache und welches die Wirkung ſei. Die Zeit iſt aber darum eben ſo wenig angebohren, als durch die Erfahrung erworben, oder vom Eindruck der Gegenſtände auf die Sinne abſtrahirt (denn die Empfindung giebt Materie, aber

keine Form der menſchlichen Erkenntniſs). Sie iſt aber doch ohne allen Zweifel durch eine Handlung des Gemüths erworben, welches ſeine Empfindungen nach bleibenden Geſetzen anordnet. Die Empfindungen erwecken aber das Gemüth zu dieſem Act, obwohl die Anſchauung der Zeit nicht aus ihnen ins Gemüth hineinflieſst. Es iſt hier nichts angebohren, als das Geſetz des Gemüths, nach welchem es die Empfindungen von der Gegenwart des Objects auf eine beſtimmte Weiſe verbindet (S. III, §. 15.).

20. Es iſt ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſagen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit. Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte. Denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern gienge nur immer aus einer in die andere fort. Alſo muſs damit ein Ende aller Zeit gemeint ſeyn. Nun muſs aber der Menſch dabei doch auch ununterbrochen fortdauern, es muſs alſo dieſe Dauer (ſein Daſeyn als Gröſse betrachtet) als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Gröſse (*duratio noumenon*) gemeint ſeyn, von der wir uns freilich keinen (als bloſs negativen) Begriff machen können. Dieſer Gedanke muſs aber doch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſeyn, weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder die andere Art eingekleidet angetroffen wird. Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag mit dem, was er enthält, das Erzeugniſs des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird, ſo hat es unſrer Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunct, der alle Zeit beſchlieſst; eine Idee) den jüngſten Tag zu nennen. Der

jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit, denn es geschieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung seyn würde), nehmlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungsurtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos unverändert (denn sonst wäre es in der Zeit) bleibet (S. III, 593. ff.). S. Ende aller Dinge. In der Offenb. Joh. 10, 5. 6. hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel, und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel geschaffen hat, und was drinnen ist, u. s. w. dass hinfort keine Zeit mehr seyn soll. Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel mit seiner Stimme von sieben Donnern (V. 3.) habe Unsinn schwören wollen, so muss er damit das Aufhören aller Veränderung gemeint haben. Denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser statt finden kann, und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können. Denn wir verfangen uns selbst unvermeidlich in Widersprüche, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligibele thun wollen. Dieses geschieht aber hier dadurch, dass der Augenblick, der das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern seyn soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht. Wenn wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: so meinen wir nicht, dass wir von

ihrer Gröſse irgend einen beſtimmbaren Begriff haben; denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaſs der Dauer, gänzlich fehlt. Sondern weil ohne Zeit auch kein Ende ſtatt hat, ſo iſt jener Begriff von der ewigen Dauer bloſs ein negativer Begriff, wodurch wir in unſerm Erkenntniſs nicht um einen Fuſs breit weiter kommen. Sondern es ſoll durch ihn nur geſagt werden, daſs der Vernunft in praktiſcher Abſicht auf den Endzweck auf dem Wege beſtändiger Veränderungen ein Genüge gethan werden kann. Allein wenn die Vernunft es mit dem Princip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtandes der Weltweſen verſucht, ſo kann ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genug thun. Es bleibt ihr alſo nichts übrig, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten zum Endzweck, zu denken, bei welchem die Geſinnung (welche nicht, wie das Uebrige, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin in der Zeit veränderlich iſt) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft dieſer Idee gemäſs will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſre Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſern, unſer moraliſcher Zuſtand, der Geſinnung nach (der *homo noumenon*, oder überſinnliche Menſch, deſſen Wandel im Himmel iſt, Phil. 3, 20.) gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre. Daſs aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeyns und der Gröſse deſſelben (als Dauer) nur in der Zeit bewuſst werden kann, muſs ein ſolches Leben der Vernichtung gleich ſcheinen. Denn, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken,

muss man doch überhaupt etwas denken. Denken aber enthält ein Reflectiren, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann (S. III, 505. ff.). S. Ende aller Dinge, 4. f.

Zeitbestimmung,

determinatio temporis, détermination du temps. Ein Prädicat, welches der Zeit beigelegt wird, und wodurch eine solche Vorstellung von ihr möglich wird, die man den Begriff der Zeit nennt. Die Schemate der Kategorien enthalten und stellen solche Zeitbestimmungen vor, d. i. sie geben solche Anschauungen, welche, auf Begriffe gebracht, nichts anders als gewisse Zeitbegriffe sind, s. Schema, 9. und die folgenden Artikel (C. 184.).

Zeitfolge,

Succession, s. Succession, 3. u. Leibnitz, VII, S. 842. b.

Zeitinbegriff,

temporis comprehensio, le compris du temps. Eine Zeitbestimmung, durch welche alle mögliche Gegenstände, als zu Einer Zeit überhaupt gehörig und wie sie dazu gehören, gedacht werden. Die Zeit begreift alle Zeiten in sich, und zu einer derselben muss jeder Gegenstand der Sinne gehören, wenn er nicht zu allen gehört. Der Zeitinbegriff ist also diejenige Bestimmung der Zeit, dass sie jede Zeitstelle in sich enthält, in welche irgend ein sinnlicher Gegenstand gesetzt werden muss, wenn er als real und nicht als Hirngespinst gedacht werden soll. Kann von einem sinnlichen Gegenstande nicht die bestimmte Zeit seines Daseyns

angegeben werden, so kann diese seine Wirklichkeit auch nicht erkannt werden. Dann bleibt aber immer noch seine reale Möglichkeit übrig, deren Merkmahl ist, daſs er doch zu irgend einer Zeit vorhanden seyn muſste; ohne welches er gar nicht zu dem Inbegriff der Erfahrung gerechnet werden, und mit den übrigen Erfahrungsgegenständen im Zusammenhang stehen könnte. Ist er aber zu aller Zeit vorhanden, wie z. B. der Raum, die Materie, die Substanz u. s. w., so ist seine Zeitstelle schon dadurch gegeben, daſs er als zur Zeit gehörig vorgestellt wird, denn er existirt in der Zeit überall, welches das Merkmahl der Nothwendigkeit in der Erscheinung ist. S. Schema, 9. d. u. δ. (C. 185.).

Zeitinhalt,

tempore contentum, contenu du temps. So nennt Kant diejenige Bestimmung des Zeitbegriffs, daſs etwas in der Zeit enthalten ist, was sie erfüllt, und wodurch sie zur concreten (wahrnehmbaren) Zeit wird. In der Zeit muſs etwas seyn, was empfunden wird. Dieſs ist der Zeitinhalt. Es ist keine Zeitstelle der ganzen unendlichen Zeit als absolut leer zu betrachten, sondern überall finden sich Gegenstände, die mit allen übrigen im durchgängigen Zusammenhange stehen. S. Schema, 9. b. u. β. (C. 184.).

Zeitordnung,

temporis ordo, ordre du temps. Wir bezeichnen mit diesem Worte die Vorstellung davon, daſs die sinnlichen Dinge nach einem bestimmten Gesetze mit einander in Verhältnissen der Zeit stehen. Wir stellen uns nehmlich alle sinnlichen Dinge und ihre Veränderungen so vor, daſs sie entweder fort-

dauern, oder wenn ſie ſich verändern, entweder auf einander folgen, d. i. in verſchiedenen Stellen der Zeit ſich befinden, oder zu einerlei Zeit exiſtiren und ſich ereignen. Dieſs nennt man ihre Zeitordnung. S. Schema, 9. c. u. γ. Da die Ordnung der Zeit, nach welcher verſchiedene Dinge zugleich ſind, wohl eine Gröſse oder Menge der gleichzeitigen Dinge, aber doch nicht die Zeit giebt, ſo entſteht durch die Gleichzeitigkeit keine Dimenſion der Zeit, ſondern bloſs der in der Zeit enthaltenen Dinge. Die Zeit hat alſo nur Eine Dimenſion, nehmlich der Gröſse, welche die Zeittheile in der Succeſſion haben (C. 184.).

Zeitpunct,

ſ. Zeit, 2. f.

Zeitreihe,

temporis ſeries, ſérie du temps. Dieſen Namen giebt man einer Menge von Zeittheilen, die auf einander folgen, und die man nach einem gewiſſen ihnen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt. Durch die ſucceſſive Auffaſſung des Stoffs eines Gegenſtandes wird die Zeit im Bewuſstſeyn erzeugt, und damit zugleich das Zählen möglich, welches in nichts anderm beſteht, als in der ſucceſſiven Addition von Einem zu Einem (gleichartigen), welche alle in die Zahl, als Schema der Gröſse, zuſammengefaſst werden (C. 182.). Die Zeitreihe iſt nun die Reihe der durch die Zahl beſtimmten auf einander folgenden gleichen Zeittheile. S. Schema, 9. a u. α. (C. 184.).

Zeiturſprung,

ſ. Urſprung.

Zeitwiſſenſchaft,

Chronometrie, *chronometria*, *chronometrie*. Dieſen Namen führt die Wiſſenſchaft von der Ausmeſſung der Zeit, welche gleichſam eine Geometrie derſelben und noch nicht abgeſondert von der Phoronomie und reinen Mechanik bearbeitet worden iſt. Sie enthält freilich nur ſehr wenige Wahrheiten, weil die Zeit nur Eine Dimenſion hat. Schultz hat (Erläuterungen, Th. I, S. 235.) folgende Axiome derſelben angegeben:

1. Zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit;

2. Alle Zeittheile ſind einander ähnlich, und zwei gleiche Zeittheile ſind daher congruent (gleich und ähnlich) oder decken einander;

und folgende Poſtulate:

1. Sich die Zeitlänge zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten vorſtellen. (So muſs es heiſsen; denn ſo, wie es Schultz ausgedrückt hat: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es allemal eine Zeit; wäre es kein Poſtulat, ſondern ein Axiom);

2. Jeder gegebene Zeittheil läſst ſich nach beiden Seiten, d. i. ſowohl vorwärts (in die folgende Zeit hinaus), als rückwärts (in die vorhergehende Zeit hinaus), ohne Ende (in Gedanken) verlängern.

Schultz setzte hernach ganz richtig noch folgende vier Axiome hinzu (A. a. O. S. 264. f.):

3. Die Zeit ist eine ausgedehnte Grösse;

4. Es giebt nur Eine und zwar unendliche Zeit;

5. Die Zeit ist eine stetige Grösse;

6. Die Zeit hat nur Eine Dimension.

Sein siebentes Axiom der Zeit: die Ordnung, in welcher die Zeittheile nach einander folgen, ist auf eine unabänderliche Art bestimmt; drückt keine Anschauung, sondern bloss einen Begriff von der Zeit aus, und ist also kein Axiom. Ferner hat Schultz unrecht, dass er folgendes Axiom, das Lambert (Architektonik, §. 83.) angegeben hat, nicht dafür will gelten lassen, sondern für einen identischen Satz erklärt:

7. Die Theile der Zeit sind nicht zugleich.

Denn es sagt nicht, wie Schultz meint, dass verschiedene Zeittheile nicht einerlei Zeittheile sind; sondern dass verschiedene Zeittheile nicht so, wie verschiedene Gegenstände in der Zeit, neben einander in der Zeit verfliessen. Wenn wir uns verschiedene Zeiten denken, und wir entdecken, dass sie gleichzeitig waren, so sagen wir, nur vermittelst jenes Axioms, es war also ein Schein, dass sie als verschieden beurtheilt wurden, sie sind einerlei. Schultzens zweites Postulat hat, wie er auch selbst bemerkt, bereits Lambert. Ich finde aber auch noch folgende zwei Postulate von Lambert nöthig:

3. Ein jedes beliebiges Moment zum Anfang einer Zeit zu setzen;

4. Die Zeit durch eine Linie vorstellen.

Zeno,

f. Skepticismus, 3.

Zergliedern,

analyfiren, auflöfen, entwickeln, *explicare*, *evolvere*, *analyfer*. So nennt man es, wenn man fich des in einem Begriff zu denkenden Mannigfaltigen bewufst zu werden fucht (C. 11.). S. Analytifches Urtheil, 2. Es wird hierzu erfordert, dafs man die Merkmahle auffuche, die in einem Begriff enthalten find, damit diefelben klar werden. Leibnitz hat diefe Operation der Logik für die Hauptfache angefehen, er analyfirt die Begriffe.

2. Es ift ein Unterfchied zwifchen dem Inhalt und dem Umfang eines Begriffs. Ein jeder Begriff, z. B. Metall, ift in der Vorftellung der Dinge enthalten, als Theilbegriff. Wenn ich mir Gold, Silber, Kupfer u. f. w. vorftelle, fo finde ich, wenn ich mir von diefen Dingen Begriffe mache, dafs unter den Theilbegriffen, aus welchen diefe Begriffe beftehen, auch der eines Metalls enthalten ift. Das Silber z. B. ift ein vollkommnes Metall von weifser Farbe und einem fehr fchönen Glanze. Hier haben wir die Theilbegriffe: Metall, Farbe, Glanz, vollkommen, weifs, fchön; unter ihnen findet fich alfo auch der Theilbegriff: Metall. Ein jeder Begriff, wie z. B. Metall, ift aber auch als ein Erkenntnifsgrund zu betrachten, d. i. er ift ein Merkmahl, unter dem die Dinge, z. B. Gold, Silber, Kupfer u. f. w. enthalten find. Wenn ich erkennen will, was Gold, Silber, Kupfer ift, fo habe ich fchon einen grofsen Schritt in der Erkenntnifs derfelben gethan, wenn ich weifs, was Metall ift; denn da jene

Dinge alle diesen Begriff mit einander gemein haben, d. i. da er in den Begriffen von ihnen vorkommt, so darf ich nur noch erkennen, was jedes von diesen Dingen Eigenthümliches hat, um eine vollständige Erkenntniss von ihnen zu erhalten. Weil der Begriff des Metalls nun allen jenen Dingen gemein ist, so sagt man, diese Dinge oder ihre Begriffe sind unter ihm enthalten, welches daher rührt, dass er in ihnen enthalten ist. Der Begriff: Metall, gehört also zu dem Inhalt der Begriffe: Gold, Silber, Kupfer u. s. w.; aber diese Begriffe gehören zu dem Umfange des Begriffs: Metall. Jeder Begriff hat also einen Inhalt aller ihm zugehörigen Theilbegriffe, und einen Umfang der unter ihm enthaltenen Begriffe. Wir analysiren nun einen Begriff, wenn wir die Merkmahle aufsuchen, woran er erkannt werden kann, oder uns des darin zu denkenden Mannigfaltigen durch solche Begriffe bewusst werden, unter denen er enthalten ist; wir anatomiren ihn hingegen, sagt Lambert, wenn wir die in ihm enthaltenen Theilbegriffe aufsuchen (L. 147.).

3. Der Zweck des Analysirens ist: klare Begriffe deutlich zu machen. Man muss aber die logische Deutlichkeit von der ästhetischen unterscheiden. Die logische Deutlichkeit beruht auf der objectiven, die ästhetische auf der subjectiven Klarheit der Merkmahle. Jene ist eine Klarheit durch Begriffe, diese eine Klarheit durch Anschauung. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer blossen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer blossen Klarheit durch Beispiele *in concreto* (denn verständlich kann vieles seyn, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann vieles deutlich seyn, was doch schwer zu verstehen ist, weil es bis auf entfernte Merkmahle zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung

nur durch eine lange Reihe möglich ist) (L. 91. f.). Die objective Deutlichkeit verursacht öfters subjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachtheil der ästhetischen, und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch nicht genau passende Beispiele und Gleichnisse der logischen Deutlichkeit schädlich. Ueberdiess sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmahle und gehören nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele — die blosse Verständlichkeit — ist daher von ganz andrer Art als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmahle und Theilbegriffe. Jene Deutlichkeit kann daher weder durch Analysiren noch Anatomiren der Begriffe hervorgebracht werden (L. 92.).

4. Was nun hiernächst insbesondere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, sofern alle zum Begriff gehörigen Merkmahle bis zur Klarheit gekommen sind. Ein vollständig oder complet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum seyn, entweder in Ansehung der Totalität seiner coordinirten, oder in Rücksicht der Totalität seiner subordinirten Merkmahle. Begriffe heissen nehmlich höhere, so fern sie andere Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. Ein Merkmahl vom Merkmahl — ein entferntes Merkmahl — ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmahl ein niederer. Höhere und niedere Begriffe von einander heissen subordinirte, Merkmahle aber desselben Begriffs, die gleich hoch sind, coordinirte Begriffe (L. 149.). In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmahle besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deut-

lichkeit eines Begriffs, der auch die Ausführlichkeit heifst. Die totale Klarheit der fubordinirten Merkmahle macht die intenfiv vollftändige Deutlichkeit aus, die auch die Profundität genannt wird (L. 92. f.). S. Ausführlichkeit.

5. Die erftere Art der logifchen Deutlichkeit kann auch die äufsere Vollftändigkeit (*completudo externa*), fo wie die andere, die innere Vollftändigkeit (*completudo interna*) der Klarheit der Merkmahle genannt werden. Die letztere läfst fich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empirifchen erlangen (L. 93.).

6. Die extenfive Gröfse der Deutlichkeit, fo fern fie nicht abundant ift, heifst Präcifion (Abgemeffenheit). Die Ausführlichkeit (*completudo*) und Abgemeffenheit (*praecifio*) zufammen, machen die Angemeffenheit (*cognitionem, quae rem adaequat*) aus. Und in der intenfiv-adäquaten Erkenntnifs in der Profundität, verbunden mit der extenfivadäquaten in der Ausführlichkeit und Präcifion, befteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniffes (*confummata cognitionis perfectio*) (L. 93.). Es fragt fich nun: ob durch das blofse Zergliedern diefe Vollkommenheit zu erreichen fei (L. 94.)?

7. Die Logiker aus der Wolffifchen Schule fetzten alle Deutlichmachung der Erkenntniffe in die blofse Zergliederung oder Analyfis derfelben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analyfis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entfteht fie nur in Anfehung derjenigen Merkmahle, die wir fchon im Begriffe dachten. Allein in Rückficht auf die Merkmahle, die zum Begriffe

erst hinzukommen, als Theilbegriffe des ganzen möglichen Begriffs, entsteht diese Deutlichkeit keinesweges (L. 94.).

8. Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis der Merkmahle entspringt, ist die synthetische Deutlichkeit. Es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen, und, einen Begriff deutlich machen (L. 94.).

9. Wenn ich einen deutlichen Begriff mache: so fange ich von den Theilen an und gehe von diesen zum Ganzen fort. Es sind hier noch keine Merkmahle vorhanden, ich erhalte dieselben erst durch die Synthesis. Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff dem Inhalt nach wirklich erweitert, denn es kommt über denselben etwas in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmahl hinzu. Dieses synthetischen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient sich der Mathematiker und der Naturphilosoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematischen, so wie alles Erfahrungserkenntnisses beruht auf einer solchen Erweiterung. Wenn wir z. B. uns einen Begriff machen wollen von der Summe der beiden Zahlen 959459 und 918995, so können wir diess nie durch blosse Zergliederung unsrer Begriffe von denselben, sondern durch eine mathematische Operation, durch welche, vermittelst einer Synthesis, die Einheiten der einen zu denen der andern hinzugethan werden (C. 16.). Eben so kann durch keine Zergliederung des Begriffs der geraden Linie gefunden werden, dass sie die kürzeste zwischen zwei Puncten ist; denn der Begriff des Kürzesten kömmt erst durch eine Synthesis zu dem der geraden Linie hinzu (C. 16. L. 94.).

10. Wenn wir aber einen bloſsen Begriff deutlich machen, ſo wächſt durch dieſe bloſse Zergliederung unſer Erkenntniſs ganz und gar nicht dem Inhalt nach. Dieſer bleibt derſelbe; nur die Form wird verändert, indem wir das im Begriff Liegende nur beſſer unterſcheiden oder mit klärerm Bewuſstſeyn erkennen lernen. So wie durch die bloſse Illumination einer Charte zu ihr ſelbſt nichts weiter hinzukommt, ſo wird auch durch die bloſse Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelſt der Analyſis ſeiner Merkmahle dieſer Begriff ſelbſt nicht im Mindeſten vermehrt (L. 95.).

11. Zur Syntheſis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analyſis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. Der Philoſoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. Zuweilen verfährt man ſynthetiſch, auch wenn der deutlich zu machende Begriff ſchon gegeben iſt. Dieſes findet oft ſtatt bei Erfahrungsſätzen, wofern man mit den in einem gegebenen Begriffe gedachten Merkmahlen noch nicht zufrieden iſt.

12. Das analytiſche Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, iſt das erſte und hauptſächlichſte Erforderniſs bei der Deutlichmachung unſers Erkenntniſſes. Dieſs iſt das Geſchäft der Logik. Ganz anders iſt das Geſchäft der Metaphyſik beſchaffen. Sie will unſere Erkenntniſs *a priori* nicht deutlich machen, ſondern erweitern. Ihr Verfahren iſt daher ſynthetiſch. Was ſie aber ſynthetiſch erzeugt, das muſs dann vermittelſt der Logik zergliedert und analytiſch erläutert werden. Denn je deutlicher unſer Erkenntniſs von einer Sache iſt: um ſo ſtärker und wirkſamer kann es auch ſeyn. Nur muſs die Analyſis nicht ſo weit gehen, daſs darüber der Gegenſtand ſelbſt endlich verſchwindet (L. 96. C. 18.).

Was alſo in einer Metaphyſik Analytiſches iſt, nehmlich bloſse Zergliederung der Begriffe, das iſt nur Veranſtaltung zur Metaphyſik (C. 23.). Sie muſs nehmlich ſowohl die analytiſche, als ſynthetiſche menſchliche Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen vollſtändig enthalten (C. 25. 27.), und dieſe Vollſtändigkeit der Analyſis ſowohl als Syntheſis verantworten. Die Vollſtändigkeit der Zergliederung iſt indeſſen lange nicht ſo ſchwer, als die Vollſtändigkeit der Syntheſis (C. 28.).

13. Ein Beiſpiel von Zergliederung giebt zwar die transſcendentale Analytik, denn ſie iſt die Zergliederung unſers geſammten Erkenntniſſes *a priori* in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs. S. Logik, 6. ff. (C. 89.). Allein dieſe Analytik der Begriffe iſt von der Analyſis derſelben wohl zu unterſcheiden. Die Analyſis oder diejenige Zergliederung der Begriffe, von der ich bisher geredet habe, iſt das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen. Die Analytik der Begriffe iſt aber die vor Kant noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* zu erforſchen, daſs wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsort, aufſuchen und deſſen Gebrauch überhaupt analyſiren. Das letztere iſt das eigenthümliche Geſchäft einer Transſcendentalphiloſophie, die Zergliederung der Begriffe aber iſt die logiſche Behandlung derſelben in der Philoſophie überhaupt. Die Analytik der Begriffe verfolgt alſo die reinen Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bei Gelegenheit der

Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand in ihrer Lauterkeit (befreiet von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen) dargestellt werden (C. 90. f. M. I, 101.). Dass übrigens vor aller Analysis unsrer Vorstellungen diese zuvor gegeben seyn müssen, dass keine Begriffe dem Inhalt nach analytisch entspringen können, dass aber auch alle durch Synthesis entsprungene Erkenntniss anfänglich roh und verworren seyn könne, und also der Analysis bedürfe, findet man im Art. Kategorie, 5.

Zergliederung,

s. Zergliedern.

Zerstreuung,

Distraction, *distractio*, *distraction*, ist der Zustand einer Abkehrung (Unterlassung und Verabsäumung) der Aufmerksamkeit (*abstractio*, *abstraction*) von gewissen herrschenden Vorstellungen, durch Vertheilung derselben auf andere ungleichartige (A. 10. 130.). Ist sie vorsätzlich, so heisst sie Dissipation (*dissipatio*, *dissipation*); die unwillkührliche aber ist Abwesenheit (*absentia*, *absence*) von sich selbst. Der letztern war der Graf von Brancas, Hofcavalier der Königin Mutter, zu den Zeiten Ludwig 14. unterworfen, den la Bruyere unter dem Namen Menalk schildert. Er war schon im Begriff zum Hause hinaus zu gehen, als er bemerkte, dass er die Nachtmütze noch auf dem Kopf hatte, nur auf der einen Seite rasirt war, dass er den Degen auf der rechten Seite angesteckt hatte, dass seine Strümpfe herunter hingen und sein Hemde noch ausser den Beinkleidern war.

2. In Geſellſchaft zerſtreut ſeyn, iſt unhöflich, oft auch lächerlich. Das Frauenzimmer iſt dieſer Anwandlung gewöhnlich nicht unterworfen, ſie müſsten ſich denn mit Gelehrſamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in ſeiner Aufwartung bei Tiſche zerſtreut iſt, hat gemeiniglich etwas Arges im Kopfe, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge beſorgt (A. 131. f.).

3. Aber ſich vorſätzlich zu zerſtreuen (*diſſipatio*), iſt ein nothwendiges Verfahren der Vorſorge für die Geſundheit ſeines Gemüths. Es beſteht darin, daſs man ſeiner unwillkührlich reproductiven Einbildungskraft eine Diverſion macht (A. 132.). Dieſs hat z. B. der Geiſtliche nöthig, wenn er eine memorirte Predigt gehalten hat. Denn es rumort ihm dann im Kopfe nach, und dieſs muſs er verhindern, welches eben durch eine künſtliche Diſſipation möglich iſt. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denſelben Gegenſtand läſst gleichſam einen Nachklang zurück, der (wie ebendieſelbe Muſik zu einem Tanze, wenn ſie lange fortdauert, dem von der Luſtbarkeit Zurückkehrenden noch immer nachſummt; oder wenn man Kinder hört ein und daſſelbe *bon mot* von ihrer Art, vornehmlich wenn es rhythmiſch klingt, unaufhörlich wiederholen) den Kopf beläſtigt, und nur durch Zerſtreuung und Verwendung der Aufmerkſamkeit auf andere Gegenſtände gehoben werden kann. So kann nach angeſtrengtem Nachſinnen über einen philoſophiſchen Punct der Nachklang durch Leſung der Zeitungen gehoben werden. Wenn eine Geſellſchaft nicht im Zuſtande eines zerſtreuten Gemüths auseinander gehen ſoll, ſo bedarf ſie einer neuen Zerſtreuung. Dieſes nennt man das Wiederſammlen (*collectio animi*), welches eine die Geſundheit des Gemüths befördernde Herſtellung des Gleichgewichts der Seelenkräfte iſt (A. 132. f.).

4. Man ſieht hieraus: daſs es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüths gehörige Kunſt für Beſchäftigte giebt, ſich zu zerſtreuen. Man kann aber denjenigen, der in einem Geſchäftsverhältniſs zu Andern ſeinen Gedanken gefliſſentlich nachhängt und darüber jene Verhältniſſe nicht in Acht nimmt, nicht den Zerſtreuten nennen, ſondern ihm nur Geiſtesabweſenheit vorwerfen, welche freilich in der Geſellſchaft etwas Unſchickliches iſt. Es iſt alſo eine nicht gemeine Kunſt ſich zu zerſtreuen, ohne doch jemals zerſtreut zu ſeyn. Das habituelle Zerſtreutſeyn giebt dem Menſchen, der dieſem Uebel unterworfen iſt, das Anſehen eines Träumers, und macht ihn für die Geſellſchaft unnütz. Denn ein ſolcher Zerſtreuter folgt ſeiner, durch keine Vernunft geordneten, Einbildungskraft in ihrem freien Spiel blindlings. Das Romanenleſen hat auch dieſe übele Folge, daſs es die Zerſtreuung habituell macht. Denn ob es gleich den Gedanken einen Zuſammenhang als in einer wahren Geſchichte giebt, deren Vortrag immer auf gewiſſe Weiſe ſyſtematiſch ſeyn muſs, ſo werden doch während des Leſens Abſchweifungen (nehmlich noch andere Begebenheiten als Erdichtungen) mit eingeſchoben und der Gedankengang wird fragmentariſch, und die Vorſtellungen eines und deſſelben Objects ſpielen im Gemüth zerſtreut (*ſparſim*). Jeder Redende muſs drei Aufmerkſamkeiten beweiſen:

a. des Sehens auf das, was er jetzt ſagt;

b. des Zurückſehens auf das, was er geſagt hat; und dann

c. des Vorherſehens auf das, was er eben nun ſagen will.

Denn unterläſst er die Aufmerkſamkeit auf eines

dieser drei Stücke, nehmlich sie in dieser Ordnung zusammenzustellen, so bringt er sich selbst und seinen Zuhörer oder Leser in Zerstreuung, und ein sonst guter Kopf kann doch nicht von sich ablehnen, ein confuser zu heissen (A. 133. f.).

Zeugungsact,

s. Eltern, 8.

Zierrathen,

s. Geschmacksurtheil, 3. c.

Zueignung,

s. Erwerbung, 4. c.

Zufällige Anlagen,

dispositiones acquisitae, dispositions contingentes. Diesen Namen führen diejenigen Anlagen, ohne welche das Wesen dennoch an sich möglich wäre. Eine Anlage ist die Möglichkeit, das Vermögen zu handeln oder die Fähigkeit zu leiden zu erwerben. Die zufälligen Anlagen sind den ursprünglichen entgegengesetzt, welche zu der Möglichkeit eines Wesens nothwendig gehören. Die Anlage eines Menschen zum Dichten ist eine zufällige, die zur Persönlichkeit eine ursprüngliche Anlage, s. Anlage (R. 19.). Die im Art. Anlagen des Menschen zum Begehren, 1. a, b, c, angegebenen Anlagen sind alle ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die Anlagen für die

Thierheit und für die Menschheit zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Die ursprüngliche moralische Anlage des Menschen ist eine Anlage zum Guten, daher kann sie auch nie ganz ausgerottet werden, aber es konnte sie auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben. Denn sonst könnte ihm die Corruption oder das Verderben derselben nicht zugerechnet werden. Auch wäre sonst nichts Moralisches dabei. Indessen ist doch für uns kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen seyn könne, weil ein begreiflicher Grund entweder die Freiheit unmöglich machen, oder wieder einen andern unbegreiflichen Grund voraussetzen würde. Die Hauptangelegenheit des Menschen ist nun die Wiederherstellung dieser ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft (R. 46. ff.). Der der ursprünglichen Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt (R. 49. *)). Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nun die Herstellung der Reinigkeit der Triebfeder zum Guten (R. 52.). Diese ursprüngliche moralische Anlage in uns können wir nicht aufhören, wenn wir sie gehörig ins Auge fassen, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und diese Bewunderung ist auch rechtmäfsig, zugleich auch seelenerhebend. Denn in der Idee dieser ursprünglichen Anlage in uns werden wir, von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich so weit über diese erhoben, dafs wir sie insgesammt gegen die Befolgung des moralischen Gesetzes für nichts halten (R. 67.).

Zufälligkeit,

contingentia, *contingence*. Eine der Kategorien der Modalität, nehmlich diejenige, die der Nothwendigkeit contradictorisch entgegen gesetzt ist, (*contingens est quod necessarium non est*), und durch die gedacht wird: dass dasjenige, was existirt, auch nicht existiren könnte. Es giebt nehmlich gewisse Urtheile, die den apodiktischen gerade entgegengesetzt sind, und in denen man das Verneinen dessen, was man bejahet, zugleich mit für möglich erklärt. Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität γ. im Art. Daseyn, 2., so ist in der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject Zufälligkeit, und das Urtheil nicht apodiktisch *).

2. Der Begriff also, der diese Verknüpfung eines Prädicats mit seinem Subject, dass mit der Bejahung zugleich die Möglichkeit der Verneinung gedacht werden kann, möglich macht, ist die logische oder formale Zufälligkeit. Zufällig ist demnach, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Im logischen Verstande ist also dasjenige als ein Prädicat vom Subject zufällig, dessen Gegentheil dem Subject nicht widerspricht, vorausgesetzt, dass es selbst dem Subject nicht widerspricht. So ist es z. B. einem Triangel zufällig, dass er rechtwinklicht ist (S. II, 177. f.).

3. Die Zufälligkeit, welche jetzt erklärt worden ist, findet aber lediglich bei der Beziehung der Prädicate auf ihr Subject statt und leidet noch

*) Im 4. Bande S. 438. Z. 3. v. o. müssen die Worte: oder γ weggestrichen werden.

gar keine Anwendung auf die Objectivität einer solchen Zufälligkeit (dass es wirklich ein solches Zufälliges gebe). Hierbei kommt es nehmlich nicht bloss auf die Möglichkeit des Denkens einer solchen zufälligen Existenz an, und dasjenige Zufällige, dessen Nichtseyn zu denken ist, auch so wie Kant es ehemals erklärte, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt, ist ebenfalls noch nicht das im Realverstande, sondern das logische Zufällige (S. II, 778.).

4. Das logische Zufällige ist also dasjenige, welches das blosse Denken desselben betrifft, wodurch noch nicht eine zufällige Sache gegeben wird; also haben wir immer noch nicht das Zufällige im Realverstande. Die Moralität unsrer Handlungen setzt voraus, dass sie zufällig sind, ob sie wohl im Laufe der Natur, oder als Naturbegebenheiten nothwendig sind. Die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen ist demnach nothwendig, wenn sie zugerechnet werden sollen. Diess ist eine reale Zufälligkeit. Dagegen ist die Wärme des von der Sonne beschienenen Steins nur logisch zufällig; denn es lässt sich wohl denken, dass er auch nicht von der Sonne beschienen würde, und also kalt seyn könnte; aber als Naturbegebenheit ist es nothwendig, und da die Sonne scheinen musste, so war es unmöglich, dass dieser zu derselben Zeit auch hätte nicht warm seyn können. Die logische Zufälligkeit zeigt demnach bloss an, dass das Urtheil durch die Gesetze des Erkenntnissvermögens nicht bestimmt, und folglich freie Wahl dabei ist, das Urtheil gelten zu lassen oder nicht.

5. Ein Urtheil, dem die Zufälligkeit anhängt, ist z. B.

Es ist nicht nothwendig, dass ein Triangel rechtwinklicht sei.

Das heiſst, es läſst ſich gar wohl denken, daſs ein Triangel rechtwinklicht ſei, aber es läſst ſich ebenſowohl denken, daſs er nicht rechtwinklicht ſei. Aber daſs wir uns das ſo denken können, folgt daraus wohl etwas für die Realität ſolcher Triangel ſelbſt, und muſs nicht erſt noch durch die Conſtruction gezeigt werden, daſs ein Triangel ſowohl rechtwinklicht, als nicht rechtwinklicht möglich ſei? Im obigen Urtheil drücken die Worte: es iſt nicht nothwendig, den Begriff der Zufälligkeit aus. In dieſem Begriff der Zufälligkeit laſſen ſich eigentlich keine Merkmahle weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen. Zufälligkeit hat noch Niemand anders, als durch offenbare Tautologie real erklären können, wenn man nehmlich dieſe Erklärung lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte.

6. Baumgarten ſagt (Metaph. §. 80.), mit Wolf (*Ontol.* §. 294.): Zufällig iſt, was nicht nothwendig iſt. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen; allein da ſich der Begriff der Nothwendigkeit nicht real erklären läſst, ſ. Nothwendigkeit, 2., ſo wird durch Baumgartens Erklärung auch die Zufälligkeit nicht real erklärt, d. i. ſo, daſs ihre Möglichkeit eingeſehen würde. Der Begriff der Zufälligkeit dient demnach zwar ſelbſt zum Verbinden der Begriffe zu Urtheilen, er ſelbſt aber iſt einfach für unſern Verſtand, aus dem er entſpringt, indem er eine eigene Art von Modalität der Urtheile möglich macht (C. 106.).

7. Man kann zwar in dem Begriff der Zufälligkeit noch zwei andere Kategorien unterſcheiden, allein er iſt darum doch nicht von ihnen abgeleitet; denn die beſondere Verknüpfung jener beiden Kategorien iſt eigentlich das Unauf-

lösliche in der Zufälligkeit und ein ganz eigener Act des Verstandes, das Wesentliche der Zufälligkeit. Nichtseyn des Vorhandenen und Möglichkeit dieses Nichtseyns sind jene beiden Kategorien, allein die Möglichkeit einer solchen Verknüpfung von reinen Verstandesbegriffen in reine Verstandesbegriffe aufzulösen, das ist unmöglich.

8. Aber ohne diesen Begriff der Zufälligkeit würden wir keine Erfahrung haben; denn zu derselben wird nothwendig erfordert, daſs die Wahrnehmungen in demselben zufällig zusammenkommen. Könnte alle Zufälligkeit aus dem Inhalt der Erfahrung weggeschafft werden: so wäre alle Erkenntniſs *a priori*, und auch die Empfindungen müſsten aus dem Erkenntniſsvermögen entspringen, welches nach der Beschaffenheit desselben unmöglich ist, s. Erfahrung, 6. ff. Fichte behauptet indessen diesen Ursprung der Empfindungen und leugnet damit die Realität der Kategorie der Zufälligkeit, wovon denn das System, welches alle Organisation und alle Naturzwecke für Schein erklärt, die natürliche Folge ist. Durch den Begriff der Zufälligkeit bekommen aber die sinnlichen Eindrücke eine ganz eigene transscendentale Einheit *). Ohne den Begriff der Zufälligkeit würden wir uns keine Zwecke denken können, es würden dann nicht nur alle Naturformen, sondern auch alle Handlungen des Menschen, bloſs als mechanische Wirkungen können gedacht werden; mit ihm würde man also alles Absichtliche und alle Moralität, so wie dem

*) Im 4. B. S. 441. Z. 6. u. 7. von oben muſs es statt: und auch nicht die — und also der; heiſsen: sondern auch die — und also der.

Urgrunde allen Verſtand wegnehmen, ſ. Factum, 17.

9. Das transſcendentale Schema der Zufälligkeit iſt das Nichtſeyn eines Gegenſtandes oder Zuſtandes zu einer andern Zeit. Allein das giebt bloſs empiriſche Zufälligkeit (*contingentia phaenomenon*), d. i. daſs der Zuſtand oder Gegenſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte ſtatt finden können, zufolge dem Geſetz der Cauſalität. In dieſer Bedeutung ſagt man: alles Zufällig-exiſtirende hat eine Urſache. Dieſs heiſst weiter nichts, als: wir können die Exiſtenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. *a priori* durch den Verſtand die Exiſtenz eines ſolchen Dinges gar nicht erkennen, ohne ſie auf eine Urſache zu beziehen. Wenn aber der Satz: alles Zufällige müſſe eine Urſache haben, doch Jedermann aus bloſsen Begriffen klar einleuchtet: dann enthält der Begriff des Zufälligen nicht die Kategorie der Modalität, von der wir hier reden, nehmlich den Begriff von etwas, deſſen Nichtſeyn ſich denken läſst; ſondern diejenige Kategorie der Relation, welche die Folge oder Wirkung heiſst, die freilich analytiſch den Begriff der Urſache in ſich ſchlieſst. S. Gott, 35.*). Was nur als Wirkung exiſtirt, hat freilich ſeine Urſache, welches ein identiſcher Satz iſt. In der That, wenn wir Beiſpiele vom zufälligen Daſeyn geben ſollen, ſo berufen wir uns immer auf Veränderungen, nicht bloſs auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil. Veränderung aber iſt Begebenheit, die, als ſolche, nur durch eine Urſache möglich iſt. Ohne Urſache, folglich für ſich, iſt ſie alſo nicht möglich; folglich iſt ihr Nichtſeyn ohne Urſache ihres Seyns möglich. Und ſo erkennt man die Zufälligkeit dar-

aus, daſs etwas nur als Wirkung einer Urſache exiſtiren kann. Wird nun in dieſer Bedeutung ein Ding als zufällig angenommen, ſo iſt es einerlei mit dem, daſs es nur als Wirkung exiſtiren kann, und alſo iſt es ein analytiſcher Satz: es habe eine Urſache (C. 289. ff.). S. Urſache, 5. Daher erklärte Kant ehemals die Zufälligkeit im Realverſtande durch: die Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem andern (S. II, 202.).

10. Der Wechſel eines gegebenen Zuſtandes eines Dinges, worin alle Veränderung beſteht, beweiſet gar nicht die Zufälligkeit dieſes Zuſtandes gleichſam aus der Wirklichkeit ſeines Gegentheils in der folgenden Zeit. So beweiſet die Ruhe eines Cörpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung, weil die Ruhe das Gegentheil der Bewegung iſt. Denn eben darum, weil der Zuſtand des Cörpers aus der Bewegung in die Ruhe verändert wird, ſo iſt das Gegentheil der Bewegung, die Ruhe, zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich. Allein dieſes Gegentheil der Bewegung iſt nur das logiſche, nicht das reale Gegentheil der Bewegung. Denn die Ruhe in der folgenden Zeit iſt nicht das contradictoriſche Gegentheil der Bewegung in der vorhergehenden Zeit, ſondern Ruhe iſt nur das contradictoriſche Gegentheil der Bewegung, wenn ſie mit Abſtraction von der Zeit, alſo *in abſtracto* gedacht, aber nicht *in concreto* angeſchauet wird. Sollte die Ruhe das reale contradictoriſche Gegentheil der Bewegung ſeyn, ſo müſste man beweiſen, daſs in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand, die Bewegung, war, und nicht nachher, an der Stelle deſſelben ſein Genentheil, die Ruhe, hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Dann würde man die Zufälligkeit der Bewegung beweiſen. In ver-

schiedenen Zeiten können beide Gegentheile gar wohl mit einander bestehen (C. 290.*)). Ein Cörper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = *non* A oder — A. Daraus nun, daſs ein entgegengesetzter Zustand von A, nehmlich — A, auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, daſs das contradictorische Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig sei. Denn dazu würde erfordert werden, daſs in derselben Zeit, da die Bewegung (A) war, anstatt derselben die Ruhe (— A) habe seyn können. Nun wissen wir nichts weiter, als daſs die Ruhe (— A) in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war, Bewegung (A) aber zu einer Zeit, und Ruhe (— A) zu einer andern Zeit, sind einander nur, abstrahirt von der Zeit, also im Verstande, aber nicht *in concreto*, in der Zeit selbst, contradictorisch entgegengesetzt. Wenn ich also die Bewegung zu einer Zeit A nenne, so kann ich nicht die Ruhe zu einer andern Zeit — A nennen. Also beweiset die Succession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, oder die intelligibele (*contingentia noumenon*), sondern nur die empirische Zufälligkeit (*contingentia phaenomenon*) (C. 487. f.). Die intelligibele Zufälligkeit, da unabhängig von Ursache und Zeit, bloſs die Möglichkeit des contradictorischen Gegentheils gedacht wird, läſst sich von keinem wirklichen (physischen, oder Natur-) Gegenstande (z. B. von der menschlichen Seele) erkennen und beweisen, s. Gott, 14. Man kann eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben, daraus aber auf die objective (reale) Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schlieſsen (C. 302.). Alle (sinnliche) Dinge sind zufällig in ihrem Daseyn, heiſst demnach bloſs, man kann sich denken, daſs

ſie auch nicht da wären (S. II, 211.). Noch iſt zu merken, daſs man auch die Accidenzen Zufälligkeiten nennt, ſ. Accidenz.

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. *** S. 289. ff. — III. Hauptſt. S. 302. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 486. ff.

Deſſ. einz. mögl. Beweisgrund zu einer Dem. des Daſ. Gottes.

Zufriedenheit,

Selbſtzufriedenheit, *acquanimitas*, *tranquillitas animi*, *tranquillité d'esprit*. Ein Wohlgefallen an ſeinem Zuſtande; welches entweder negativ ſeyn kann, nehmlich darüber, daſs wir von gewiſſen Uebeln frei ſind, oder poſitiv darüber, daſs wir ein gewiſſes Gute beſitzen. So iſt das Bewuſstſeyn unſrer Unabhängigkeit von unſrer Neigung mit negativem Wohlgefallen verbunden, das eigentlich in ſeiner Quelle Zufriedenheit mit unſrer Perſon, d. i. Selbſtzufriedenheit (*acquiescentia in ſe ipſo*) iſt (P. 213.), ſ. Tugend, 2. Der Zuſtand des Gemüths, daſs es nicht durch Sehnſucht afficirt wird, heiſst Zufriedenheit. Man kann von der Zufriedenheit nicht fordern, daſs das Gemüth nichts mehr wünſchen ſoll, ſondern daſs es nur nicht ſehnſuchtsvoll ſei. Wir können nicht ſagen, daſs ein zufriedener Menſch nichts mehr begehren darf. Er kann Zwecke haben. Das Fehlſchlagen dieſer Zwecke muſs ihn nur nicht unglücklich machen. Ein zufriedener Menſch iſt alſo der, welcher wohl nicht ohne Begierden iſt, aber nicht betrübt iſt, wenn es ihm fehlſchlägt, ſie zu befriedigen. Er wird dann nicht durch Sehnſucht geplagt. Wer ſich viel phantaſtiſches Vergnügen vorſtellt, iſt

niemals zufrieden. Es giebt daher Gemüther, die mit nichts zufrieden ſind. Die Zufriedenheit iſt keine geheime Kunſt, das Alter bringt ſie allemal hervor (Mnſcrpt.). S. Glückſeligkeit, 16. ff.

Zugleichſeyn,

Coexiſtenz, Gleichzeitigkeit, Simultaneität, Zugleichvorhandenſeyn, *coeſſe*, *coexiſtentia*, *ſimultaneitas*, *coexiſtence*, *ſimultanéité*. Dieſe Namen giebt man einer der Arten (*modi* der Zeit), wie das Beharrliche exiſtirt; nehmlich der, daſs die Beſtimmungen deſſelben entweder mit einander, oder mit den Beſtimmungen eines andern Beharrlichen, zu gleicher Zeit ſind. Das Zugleichſeyn *) iſt alſo eins der beiden Verhältniſſe in der Zeit, das andere iſt der Wechſel oder die Folge; denn ſie ſind beide nicht *modi* der Zeit ſelbſt, als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern *modi* der Erſcheinung in der Zeit (C. 226.). S. Zeit, 1.

2. Das Zugleichſeyn kann allein in der Zeit vorgeſtellt werden, oder die Gleichzeitigkeit der Erſcheinungen kann nur in der Zeit gedacht werden. Die Zeit ſelbſt alſo iſt in ihren Theilen nicht zu einer und derſelben Zeit oder zugleich, ſonſt müſste noch eine andere Zeit da ſeyn, in der mehrere Zeiten neben einander verflöſſen, von denen die Theile der einen mit denen der andern zugleich wären; die Zeit iſt aber dasjenige, in welchem nur das

*) Schon hieraus ſieht man, daſs die Erklärung: der Raum ſei die Ordnung der zugleich- und auſser einander ſeienden Dinge, nicht zu rechtfertigen iſt. Zugleich ſeyn heiſst zu derſelben Zeit ſeyn, alſo müſste die Zeit ein Merkmahl des Raums ausmachen.

Zugleichseyn als Bestimmung der Zeit vorgestellt werden kann, d. i. nur Dinge können in der Zeit zugleich (*simul*) seyn, und bestimmen dadurch die Einerleiheit des Zeittheils, dem sie zugehören (C. 46. 258.). Die Zeit selbst aber kann für sich nicht wahrgenommen werden, daher muss in den Gegenständen der Wahrnehmung etwas Beharrliches als Substrat der Zeit seyn, an dem alles Zugleichseyn durch das Verhältniss dieser Gegenstände zu dem Substrat in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Diess Substrat ist die Substanz in der Erscheinung, die, obwohl in verschiedenen Zuständen, zu aller Zeit, folglich stets mit allen übrigen Substanzen und mit allen möglichen stets wechselnden Zuständen zugleich ist. Durch die Apprehension allein könnten wir niemals bestimmen, ob das Mannigfaltige in der Erscheinung, als Gegenstand der Erscheinung, zugleich sei. Daher muss unseren Wahrnehmungen etwas zum Grunde liegen, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches. Das Zugleichseyn ist folglich die Art der Existenz dieses Beharrlichen (C. 224. ff.). Die Beharrlichkeit drückt also die Zeit, als das beständige Correlatum aller Begleitung aus. Ueber den Grundsatz des Zugleichseyns, und woran man das Zugleichseyn erkennt, s. auch Analogie der Wechselwirkung und Gemeinschaft, 8. und 10. ff. auch Relation, 1. c.

3. Dass in dem Mannigfaltigen, was zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel (die nothwendige Gemeinschaft) zugleich seyn oder in Gemeinschaft stehen, hat Kant zuerst, aber nicht dogmatisch oder aus Begriffen, sondern kritisch oder aus der nothwendigen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens bewiesen, s. Analogie der Wechselwirkung.

Man kann nehmlich von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des Andern und seine Art zu existiren durch blosse Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen. Die Möglichkeit der Erfahrung macht jene Regel des Zugleichseyns für das Erkenntnissvermögen nothwendig. Einheit der Apperception aller Erscheinungen ist die Bedingung *a priori* der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung. In Ermangelung dieser Methode, hatte man vor Kant an die Analogie der Gemeinschaft nicht einmal gedacht. Dennoch hat man sich ihrer immer stillschweigend bedient, bei der Vorstellung der Einheit des Weltganzen. Die Erscheinungen sollen alle mit einander zu einem Weltganzen verknüpft seyn. Das ist offenbar eine blosse Folgerung des ingeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind; denn, wären sie isolirt, so würden sie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen. Aber so ist ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) schon um des Zugleichseyns willen nothwendig, daher muss es einen Grund geben, der dieses ideale Verhältniss real macht. Sonst könnte man dennoch aus jenem blossen idealen Verhältniss nichts schliessen. Die Gemeinschaft ist also eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniss der Coexistenz, und diese könnte ohne Gemeinschaft nicht wahrgenommen werden. Da der Leitfaden der Kategorien fehlte, so blieb vor Kant diese Lücke des Verstandes. Kant hat aber durch jenen Leitfaden alle Lücken sowohl in Begriffen, als Grundsätzen unmöglich gemacht. Denn sie müssen sich dadurch sogleich entdecken, und merklich machen (C. 264. f. M. I, 312.).

4. Pr. Eberhard will (Phil. Magaz. B. 2. St. 1. S. 60.) unter dem Zugleichseyn bloss

die unmittelbare Verknüpfung der Substanzen durch gegenseitiges Einwirken verstanden wissen. Er verwechselt also hier den Grund der Wahrnehmung aller Gleichzeitigkeit mit der Gleichzeitigkeit selbst; man kann bei dem wechselseitigen Uebergehen von den beiden gegenseitig auf einander wirkenden Substanzen, von A zu B, und wieder von B zu A, in Gedanken, gar wohl von der Zeit abstrahiren, zum Beweise, dass die Gleichzeitigkeit nicht zum Begriff des gegenseitigen Einwirkens gehört, sondern nur das transscendentale Schema desselben ist. Nur erst dann, wenn man sich dieses gegenseitige Einwirken als möglich in der Erfahrung vermittelst der Anschauung vorstellen will, muss die sinnliche Vorstellung der Gleichzeitigkeit hinzukommen, deren Wahrnehmung freilich später ist, als die des wechselseitigen Einwirkens, aber deren Möglichkeit doch früher im Anschauungsvermögen vorhanden seyn muss, damit die Zeit als allgemeine Form aller Erscheinungen überhaupt durch das gegenseitige Einwirken die Bestimmung der Gleichzeitigkeit von A und B erhalte.

5. Sind Dinge zugleich wirklich, sagt Eberhard (a. a. O. B. 3. St. 1. S. 99.), so müssen sie von einander gesondert, und ausser einander (nehmlich im Raum) seyn, denn sonst müssten sie Modificationen von einander seyn. Zwei Dinge sind zugleich, wenn sie in einerlei Augenblicken der Zeit sind. Dass aber zwei Dinge in einerlei Augenblicken der Zeit sind, kann doch nicht mit dem Aussereinanderseyn derselben im Raum einerlei seyn. Wenn ich einen Gedanken habe, so ist dieser Gedanke in der Zeit vorhanden. Dieser Gedanke ist nun aber, wie jeder Gedanke, doch nicht im Raum. Wenn nun andere Subjecte auch Gedanken haben, so können diese mit den meinigen gleichzeitig seyn, und werden auch von Subjecten gedacht,

die an verſchiedenen Orten des Raums ſind. Kann man aber darum wohl behaupten, daſs dieſe gleichzeitigen Gedanken ſelbſt, die doch gar nicht im Raum exiſtiren, auſser einander im Raum ſind. Niemand wird je beweiſen können, daſs Zugleichſeyn mehrerer Dinge und Nebeneinanderſeyn derſelben im Raum im Grunde einerlei Begriff ſei, welches doch ſeyn müſste, wenn die Leibnitziſche Erklärung der Zeit und Eberhards Behauptung richtig ſeyn ſollten.

6. Es iſt übrigens richtig, daſs wir uns von gleichzeitigen Dingen, die nicht im Raum ſind, keine anſchauliche Vorſtellung machen können; woraus aber nicht gefolgert werden kann, daſs Zugleichſeyn und Auſsereinanderſeyn Wechſelbegriffe ſind, denn das erſte iſt eine Zeit- das letzte eine Raumesbeſtimmung. Das Anſchaulichmachen des Zugleichſeyns der Gegenſtände im Raum iſt ſogar etwas, wodurch dem innern Sinn Gewalt angethan wird; denn die Gegenſtände im Raum müſſen von uns ſucceſſiv, durch einen Progreſſus, aufgefaſst werden; ſollen ſie nun als zugleichvorhanden erkannt werden, ſo iſt ein Zurückgehen (Regreſſus) nöthig, der die Zeitbedingung im Progreſſus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und alles an Einen Zeitpunct heftet (U. 99. f.)

Zukunft,

ſelige, *felicitas aeterna*, *félicité à venir.* Dieſs iſt der Ausdruck, deſſen wir uns bedienen, um eine Idee der Vernunft, nehmlich ein von allen zufälligen Urſachen der Welt unabhängiges vollſtändiges Wohl, zu bezeichnen; welches eine Idee iſt, welche nur in einem unendlichen Fortſchritt (Progreſſus) und deſſen zuſammengefaſstem Ganzen (Totalität) ent-

halten seyn kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird. Eine Aussicht in dieselbe hat derjenige, der einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen, angehalten hat; weil er sich die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewissheit, machen darf, dass er in einer über dieses gegenwärtige Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen Grundsätzen beharren werde (P. 122. *)).

5. Wir haben nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft, nur erst alsdann, wenn unsre Achtung für das moralische Gesetz thätig und herrschend geworden ist, und nur dadurch, erlaubt uns dasselbe Aussichten in diess Reich des Uebersinnlichen, aber nur mit schwachen Blicken. Wir sollten nehmlich im Streit mit den Neigungen, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moralische Stärke der Seele erwerben; läge uns nun die Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät unablässig vor Augen, so würden unsere gesetzmässigen Handlungen alle aus Furcht und Hoffnung geschehen. Die Handlungen, die wir thäten, hätten dann gar keinen moralischen Werth, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo alles gut gesticuliren und in den Figuren doch kein Leben seyn würde. Darum ist es nun mit uns ganz anders beschaffen, darum können wir mit aller Anstrengung unsrer Vernunft nichts von der Zukunft erkennen, obwohl einige diese Erkenntniss zu besitzen wähnen; damit es uns nicht ganz unmöglich werde, die Neigungen, unter dem Namen der Glückseligkeit, wider das moralische Gesetz zu befriedigen. Wir sollten ihnen aus

Pflicht widerstehen, dazu musste es denn keinen unüberwindlichen Stachel der Thätigkeit, in Erfüllung des Gebots, geben (M. II, 367. P. 264. ff.).

Zuneigung,

s. Zweck.

Zurechnung,

s. That, 2. Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, — ingleichem die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen, können dem Subject nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*).

2. Die guten Folgen einer verdienstlichen, — ingleichem die schlimmen Folgen einer unrechtmäsigen Handlung können dem Subject zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*).

3. Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (*imputabilitas*) der Handlung nach der Gröſse der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je gröſser die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniſs (der Pflicht), destomehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus groſser Noth rette.

4. Dagegen, je kleiner das Naturhinderniſs, je gröſser das Hinderniſs aus Gründen der Pflicht, destomehr wird die Uebertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der

Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat (K. XXX.).

Zureichender Grund,

Princip im weitern Verstande, *ratio sufficiens, raison suffisante.* Der letzte angebliche Grund, d. h. der Gedanke, in welchem die höchste Bedingung aller aus ihr begreiflichen Folgen enthalten ist. S. Leibnitz, 4. I.

Zurückstossungskraft,

repulsive Kraft, *vis repulsiva.* Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie die Ursache der Entfernung anderer von ihr ist, s. Materie, 1. oder welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht. Sie heisst auch treibende Kraft. Es ist nehmlich in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hat, dass andere Materien, welche durch eine auf sie wirkende Kraft genähert werden, durch jene Kraft zurückgehalten werden, in den Raum einzudringen, welchen jene Materie erfüllt; diese Kraft, die sich in den Theilen der Materie befindet, heisst eine Zurückstossungskraft oder zurückstossende Kraft. Da nun in allen Theilen der Materie eine solche ihnen wesentliche Kraft seyn muss, weil sie sonst nicht dem Eindringen einer andern Materie in den Raum, in dem sie sich befinden, widerstehen könnten: so würde der Raum, den sie zusammen einnehmen, durch die Zurückstossung, immer grösser, oder ein immer grösserer Raum erfüllt werden, wenn nicht die Anziehungskraft, als die zweite wesentliche Grundkraft der Materie, ihr entgegen wirkte (N. 35.).

S. Kraft, bewegende, 9. a. ff., Elasticität, 7., Durchdringen, Materie, 1., Undurchdringlichkeit und Erfüllung des Raums.

2. Aus dieser ursprünglichen zurücktreibenden Kraft müſste nun in Verbindung mit der ihr entgegen wirkenden, nehmlich der ursprünglichen Anziehungskraft, als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derselben, ausgeübten, und auf alle Materien, in alle mögliche Weiten, ihre Wirkung erstreckenden Kraft, die Einschränkung beider durch einander, mithin die Möglichkeit eines im bestimmten Grade erfülleten Raums, abgeleitet werden können. So würde also der dynamische Begriff der Materie, als des Beweglichen, das seinen Raum (in bestimmtem Grade) erfüllt, construirt werden. Aber hierzu bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses sowohl der ursprünglichen Zurückstoſsung als Anziehung, in verschiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander. Da dieses nun lediglich auf dem Unterschiede der Richtung dieser beiden Kräfte (da ein Punct getrieben wird, sich entweder andern zu nähern, oder sich von ihnen zu entfernen) und auf der Gröſse des Raums beruht, in den sich jede dieser Kräfte in verschiedenen Weiten verbreiten: so ist dieses eine reine mathematische Aufgabe, die nicht mehr für die Metaphysik gehört. Auch verantwortet die Metaphysik bloſs die Richtigkeit der unserer Vernunfterkenntniſs vergönnten Elemente der Construction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht; daher verantwortet sie es auch nicht, wenn es etwa nicht gelingen sollte, den Begriff der Materie auf diese Art zu construiren (N. 69. f.). S. Anziehungskraft, 14.

3. Kant hat zum Behufe des Versuchs einer

ſolchen vielleicht möglichen Conſtruction folgende Erinnerung gemacht (N. 72.). Es wird aber hier das vorausgeſetzt, was im Art. Anziehungskraft, 16, a. zu finden iſt. Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückſtoſsung iſt, dadurch ein Punct (in der bloſs mathematiſchen Darſtellung) einen Raum dynamiſch erfüllt, ſo iſt die Frage: nach welchem Geſetze der unendlich kleinen Entfernungen (die hier den Berührungen gleich gelten) eine urſprünglich repulſive Kraft (deren Einſchränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem ſie verbreitet worden) in verſchiedenen Entfernungen wirke? Man kann dieſe Zurückſtoſsungskraft nicht durch divergirende Zurückſtoſsungsſtrahlen aus dem angenommenen zurückſtoſsenden Puncte vorſtellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung dieſen Punct zu demjenigen macht, von welchem die Zurückſtoſsung ausgeht (*terminus a quo*). Denn der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muſs, um in der Entfernung zu wirken, iſt ein cörperlicher Raum (ein Raum von drei Dimenſionen, *ſpatium ſolidum*, nicht ein Punct, oder eine Linie, oder Fläche). Da nun dieſer Raum als erfüllt gedacht werden ſoll (wovon die Art, wie nehmlich ein Punct durch bewegende Kraft dieſes, d. i. dynamiſch einen cörperlichen Raum erfüllen, könne, freilich keiner weitern mathematiſchen Darſtellung fähig iſt): ſo können divergirende Strahlen aus einem Puncte die zurückſtoſsende Kraft eines erfüllten cörperlichen Raumes unmöglich vorſtellig machen. Man müſste alſo die Zurückſtoſsung, bei verſchiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieſer einander treibenden Puncte, ſchlechterdings bloſs in umgekehrtem Verhältniſſe der cörperlichen Räume, die jeder dieſer Puncte dynamiſch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derſelben von einander, ſchätzen, ohne ſie (geometriſch) conſtruiren zu können. Wenn

man nehmlich eine unendlich kleine Entfernung zweier ſich einander zurückſtoſsenden Puncte *dy* nennt, ſo wäre eine noch einmal ſo groſse Entfernung (die immer noch unendlich klein ſeyn würde, weil zwei unendlich kleine Gröſsen nie eine endliche machen können) zweier andern mit gleicher Kraft ſtoſsenden Puncte $2dy$; dann würde, wenn der unendlich kleine Raum, den die erſten beiden Puncte erfüllten, dx, der der andern beiden Puncte $2dx$ hieſse, die Zurückſtoſsung bei der Entfernung dy ſich zu der bei der Entfernung $2dy$ verhalten wie $8dx^3$ zu dx^3, das heiſst, bei einer zweimal ſo groſsen Entfernung wäre die Zurückſtoſsung achtmal kleiner, weil 8 (2 mal 2 mal 2) der Cubus (die Cubikzahl oder der Würfel) von 2 iſt (N. 75. f.).

4. Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in die Ferne iſt, ſo müſſen die Richtungslinien der Anziehung ebenfalls nicht vorgeſtellt werden, als ob ſie von dem ziehenden Punct wie Strahlen ausliefen, ſondern ſo wie ſie von allen Puncten der umgebenden Kugelfläche (deren Halbmeſſer jene gegebene Weite iſt) zum ziehenden Punct zuſammen laufen. Denn ſelbſt die Richtungslinie der Bewegung zum Puncte hin, der die Urſache und das Ziel derſelben iſt, giebt ſchon den *terminus a quo* an, von wo die Linien anfangen müſſen, nehmlich von allen Puncten der Oberfläche, von der ſie zum ziehenden Mittelpuncte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben. Jene Gröſse der Fläche beſtimmt nehmlich allein die Menge der Linien, der Mittelpunct läſst ſie unbeſtimmt (N. 73. f.).

5. Es iſt unmöglich, Flächen und Räume in gegebenen Entfernungen nach Linien, die ſich ſtrahlenweiſe aus einem Punct ausbreiten, als mit der Wirkung derſelben, ſie ſei nun Erleuchtung, Anziehung oder Zurückſtoſsung, ganz erfüllt vorzuſtellen. So würde bei ſolchen auslaufenden Licht-

strahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche bloſs darauf beruhen, daſs zwiſchen den erleuchteten Stellen unerleuchtete, und dieſe deſto gröſser, je weiter die Fläche entfernt iſt, übrig bleiben. Eulers Hypotheſe (ſ. Euler, 4.) vermeidet dieſe Unſchicklichkeit, hat aber freilich deſto mehr Schwierigkeit, die geradlinigte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Dieſe Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematiſchen Vorſtellung der Lichtmaterie, als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich Seitenbewegungen des Lichts geben würden. Es hindert uns aber nichts, dieſe Materie als ein urſprünglich und zwar durch und durch Flüſſiges zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entfernung anſchaulich machen, ſo bedient er ſich auslaufender Cirkelſtrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die Gröſse des Raums, darin dieſelbe Quantität des Lichts zwiſchen dieſen Cirkelſtrahlen gleichförmig verbreitet werden ſoll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzuſtellen. Er will aber nicht, daſs man dieſe Strahlen als die einzig erleuchtenden anſehen ſolle, gleich als ob bei zunehmender Entfernung immer gröſser werdende lichtleere Plätze zwiſchen ihnen wären. Will man jede ſolcher Flächen als durchaus erleuchtet ſich vorſtellen, ſo muſs dieſelbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der gröſsern als gleichförmig verbreitet gedacht werden. Es müſſen alſo, um die geradlinigte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Puncten zu dem Leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Gröſse muſs vorher gedacht ſeyn und darauf die Urſache verzeichnet werden. Eben dieſes gilt von den Anziehungs- und Zurückſtoſsungsſtrahlen. Ja es gilt daſſelbe von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Puncte aus einen

Raum erfüllen ſollen, ſelbſt den cörperlichen (N. 74.*) f.).

6. Nachdem, was in 3 und 4 geſagt worden iſt, würde alſo die urſprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniſs der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die urſprüngliche Zurückſtoſsung aber in umgekehrtem Verhältniſs der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken. Durch eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde nun Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung ihres Raums möglich ſeyn; weil, da die Zurückſtoſsung bei Annäherung der Theile in gröſserm Maaſse wächſt, als die Anziehung, die Grenze der Annäherung beſtimmt iſt. Hiermit iſt denn aber auch jener Grad der Zuſammendrückung beſtimmt, der das Maaſs der intenſiven Zuſammendrückung des Raums ausmacht (N. 76. f.).

7. Dieſe Erklärungsart der Möglichkeit einer Materie überhaupt hat allerdings auch ihre Schwierigkeit, die nun erklärt werden ſoll. Wenn ein Punct durch zurückſtoſsende Kraft unmittelbar keinen andern treiben kann, ohne zugleich den ganzen cörperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch ſeine Kraft zu erfüllen, ſo ſcheint zu folgen, daſs dieſer Punct mehrere treibende Puncte enthalten müſste. Dieſes widerſpricht aber der Vorausſetzung und iſt im Art. Cörper, 5. und Raum, S. 787. unter dem Namen des Umfangs der Wirkſamkeit, nehmlich der Zurückſtoſsung des Einfachen im Raume, widerlegt worden. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Begriff eines wirklichen gegebenen Raums, und der bloſsen Idee von einem Raume. Die letztere wird lediglich zur Beſtimmung des Verhältniſſes gegebener Räume gedacht, iſt aber in der That kein Raum. In jenen angeführten Stellen iſt von

einer physischen Monadologie die Rede, nach der es wirkliche Räume seyn sollen, welche von einem Puncte dynamisch durch Zurückstoſsung erfüllt wären. Denn diese Puncte existirten, als solche, vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie, und bestimmten durch den ihnen eigenen Umfang (Sphäre) ihrer Wirksamkeit den Theil des zu erfüllenden Raums, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypothese die Materie auch nicht als ins Unendliche theilbar und als eine stetige Gröſse (*Quantum continuum*) angesehen werden. Denn die Theile, die einander unmittelbar zurückstoſsen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander, nehmlich die Summe der Halbmesser der Sphäre ihrer Zurückstoſsung. Denken wir uns dagegen die Materie als stetige Gröſse, so findet ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstoſsenden Theile statt, und folglich auch keine gröſser oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen kann. Weil aber die nächsten Theile einer stetigen Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zusammengedrückt seyn, so denkt man sich jene Entfernungen von einander als unendlich klein, und diesen unendlich kleinen Raum als im gröſsern oder kleinern Grade von ihrer Zurückstoſsungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume, die bloſs die Erweiterung der Materie als stetiger Gröſse anschaulich machen soll, ob sie zwar wirklich so gar nicht begriffen werden kann. Wenn es also heiſst: die zurückstoſsenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie stehen in umgekehrtem Verhältnisse

der Würfel ihrer Entfernungen, ſo bedeutet das nur, ſie ſtehen in ungekehrtem Verhältniſſe der cörperlichen Räume, die man ſich zwiſchen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum unendlich klein genannt werden muſs, um ſie von aller wirklichen Entfernung zu unterſcheiden. Man muſs alſo aus den Schwierigkeiten der Conſtruction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Miſsdeutung derſelben, keinen Einwurf wider den Begriff ſelbſt machen. Denn ſonſt würde er die mathematiſche Darſtellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verſchiedenen Entfernungen geſchieht, eben ſowohl treffen, als diejenige, wodurch ein jeder Punct in einem ſich ausdehnenden oder zuſammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückſtöſst. Das allgemeine Geſetz der Dynamik würde nun in beiden Fällen dieſes ſeyn: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punct auf jeden andern auſser ihm ausgeübt wird, verhält ſich umgekehrt wie der Raum, in welchem ſich daſſelbe Quantum der bewegenden Kraft hat ausbreiten müſſen, um auf dieſen Punct unmittelbar in der beſtimmten Entfernung zu wirken (N. 77. ff.).

8. Kant hat aber erklärt, daſs er nicht wolle, daſs gegenwärtige Expoſition des Geſetzes einer urſprünglichen Zurückſtoſsung als zur Abſicht ſeiner metaphyſiſchen Behandlung der Materie nothwendig gehörig angeſehen, noch die Streitigkeiten und Zweifel, welche die letztere (der es genug iſt, die Erfüllung des Raums als dynamiſche Eigenſchaft dargeſtellt zu haben) treffen könnten, mit denen über die erſtere vermengt werden ſollen (N. 80.). Auch hat er eingeſtanden, daſs er eine hinreichende Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit aus jenen Grund-

kräften nicht zu geben vermöge (N. 85.). Was er aber geleistet hat, ist alles, was Metaphysik zur Construction des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft, in Ansehung der Eigenschaften, wodurch Materie einen Raum in bestimmtem Maasse erfüllt, nur immer leisten kann (N. 104. f.).

Zusammenfassung,

comprehensio, compréhension. Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, so zusammengestellt werden, dass über die Auffassung der spätern das Bewusstseyn der frühern nicht verloren geht, s. Apprehension, 4. und Grössenschätzung, 3. Die Zusammenfassung der Vorstellungen ist von zweierlei Art, entweder die zu einer Anschauung, oder die zu einem Begriff. Die erstere heisst die ästhetische (*comprehensio aesthetica*), die letztere die logische Zusammenfassung (*comprehensio logica*). So schreitet die Einbildungskraft in der Zusammensetzung zur Grösenvorstellung ins Unendliche fort. Der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu die Einbildungskraft das Schema hergeben muss. Bei der erstern, der Zusammensetzung durch die Einbildungskraft, ist blosse Auffassung (Apprehension); bei der letztern, der Zusammensetzung durch den Zahlbegriff, ist logische Zusammenfassung. Die ästhetische Zusammenfassung ist die des Vielen in eine Anschauung (U. 91.); diese hat für jede subjective Einbildungskraft ihre besondern Grenzen, über die hinaus die Darstellung nicht getrieben werden kann. Die logische Zusammenfassung kann aber ins Unendliche gehen, z. B. die durch Zahlbegriffe. Daher kann nun

wohl ein Maaſs, in das das Viele zu Einem zuſammengefaſst wird, für die äſthetiſche, aber nicht für die logiſche Zuſammenfaſſung zu groſs ſeyn. Der Verſtand wird in der mathematiſchen Gröſsenſchätzung eben ſo gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit der Zahlbegriffe eine Gröſse, die man in einem Blick faſſen kann, z. B. einen Fuſs, oder einen Erddurchmeſſer wähle; aber die Zuſammenfaſſung des Erddurchmeſſers in eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt nicht möglich (M. II, 556. U. 90. f.).

Zuſammengeſetzt,

ſ. Einfache.

Zuſammenhang,

Cohäſion, *cohaeſio*, *cohaerentia corporum*, *cohéſion*, *cohérence des corps.* Wenn die Theile eines Cörpers durch diejenige wechſelſeitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeſchränkt iſt, mit einander vereinigt ſind, ſo nennt man dieſs den Zuſammenhang; er gehört alſo nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, weil auch Cörper möglich ſind, die nicht mit einander zuſammenhängen, und kann daher nicht als *a priori* mit dem Begriff der Materie verbunden betrachtet werden. So hängen die Theile eines Metalldraths dadurch feſt zuſammen, daſs ſie ſich einander wechſelſeitig anziehen; allein dieſe Anziehung liegt nicht in dem Weſen dieſer Theile als Materie, ſondern in der Berührung und der Beſchaffenheit der ſich berührenden Oberflächen. Die Theile flüſſiger Materien hängen ebenfalls ſo zuſammen, wie man daraus ſehen kann, daſs ſie ſich nicht ohne Auf-

wendung einiger Kraft trennen lassen; doch ist dieser Zusammenhang weit geringer als bei den festen Cörpern; eine kleine Menge von Theilchen eines flüssigen Cörpers ist schon durch ihr eigenes Gewicht vermögend, sich in Gestalt eines Tropfens von dem Ganzen loszureissen. Diese Eigenschaft also, dass die Theile mancher Cörper auf diese Art mit einander zusammenhängen, ist nicht metaphysisch, sondern physisch (N. 71. f.).

2. In so fern also die Anziehung bloss in der Berührung wirksam gedacht wird, heisst sie Zusammenhang. Durch sehr gute Versuche thut man zwar dar, dass dieselbe Kraft, die in der Berührung Zusammenhang heisst, auch in sehr kleiner Entfernung wirksam befunden werde. Die Anziehung heisst aber doch nur Zusammenhang, in so fern ich sie bloss in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäss, bei welcher sie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zusammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenschaft der Materie angenommen, nicht, als ob man zu ihr schon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, sondern weil die Erfahrung sie allerwärts darthut. Allein diese Anziehung ist dennoch nur Flächenkraft; denn sie richtet sich selbst als solche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit, und zur völligen Stärke des Zusammenhanges ist ein vorhergehender Zustand der Flüssigkeit der Materien und der nachmaligen Erstarrung erforderlich, auch verstattet die allergenaueste Berührung gebrochener fester Materien in eben denselben Flächen, mit denen sie vorher so fest zusammenhingen, bei weitem den Grad der Anziehung nicht mehr, den sie von ihrer Erstarrung nach dem Flusse her hatten (N. 87. f.). S. Hart, 4., Fest, 2., Flüssig und Reibung.

2. Physischer) Zusammenhang,
Mechanischer) s. Theismus, 6.
Teleologischer)

3. Zusammenhang der Erfahrung, s. Ohngefähr, 5.

4. Zusammenhang aller Erscheinungen, s. Fatum, 8. und Ohngefähr, 5.

5. Zusammenhang möglicher Realitäten, s. Realität, 6. f.

Zusammensetzung,

Composition, *compositio*, *composition.* Die Verbindung (Synthesis) desjenigen Mannigfaltigen (zu einem einzigen Ganzen), was nicht nothwendig zu einander gehört (C. 201.*)). Das Quadrat Fig. 18. ABCD besteht z. B. aus zwei Triangeln, der eine ist ACD, der andere ABD. Die dasselbe theilende Linie AD heisst die Diagonale, und beide Triangel gehören nicht nothwendig zu einander. Das Quadrat ist also aus zwei Triangeln zusammengesetzt; und eine solche Synthesis oder Verbindung ist die des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann. Man kann diese Zusammensetzung wiederum in zwei Arten abtheilen; nehmlich in diejenige, welche Aggregation (Zusammenhäufung) heisst, s. Aggregation; und in diejenige, welche man Coalition (Zusammenfliessen) nennen kann, s. Coalition. Die Zusammensetzung des Quadrats aus zwei Triangeln ist eine Aggregation. S. Synthesis und Verbindung. Wenn das Gemüth sich mit dem Begriff des Zusammengesetzten beschäftigt, sei es nun mit dem Auflösen oder dem Zusammensetzen, so verlangt

es eine absolute Grenze. Und diese nimmt es sich bei der ersten Operation in dem Einfachen, der Idee von etwas, das nicht weiter aufgelöset werden kann, und in der Welt, der Idee von etwas, wozu nichts weiter gesetzt werden kann. Diese sind aber blosse Vernunftbegriffe, welche die Vernunft gebraucht, um sich die absolute Vollendung der Auflösung und Zusammensetzung vorzustellen; die daher in der Erfahrung nirgends zu finden sind (S. III, §. 1.).

2. Die Theilbarkeit setzt immer ein Zusammengesetztes voraus, allein diess braucht eben nicht ein Zusammengesetztes von Substanzen zu seyn, sondern bloss von Graden einer und derselben Substanz (z. B. der mancherlei Vermögen der Seele). Diejenigen machen also einen Fehler im Schliessen, welche aus der Einheit des blossen Bewusstseyns im Denken, die ihnen keine Erklärung des Denkens aus dem Zusammengesetzten erlaubt, auf die Einfachheit der denkenden Natur schliessen. Sie würden besser thun, wenn sie geständen, sie wüssten die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären (C. 416.*) ff.), s. Theilbarkeit, 2., Leibnitz, 4. V. S. 820. f. und Inneres, 1. Die Behauptung: dass nichts Einfaches in der Welt existire, geht viel weiter, als die Behauptung: dass kein Zusammengesetztes in der Welt aus einfachen Theilen bestehe. Denn der letzte Satz verbannt das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten; dahingegen der erste Satz es aus der ganzen Natur wegschafft. Er wird daher auch nicht aus dem Begriff eines gegebenen Gegenstandes der äussern Anschauung des Zusammengesetzten dogmatisch bewiesen, sondern aus dem Verhältniss desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt (C. 465. M. I, 525.). S. Antinomie, 3. A. b.

Zuſammentretung,

Congreſs, *congreſſus*, *congrès*. Man bezeichnet mit dieſem Namen eine willkührliche, zu aller Zeit auflösliche, Verbindung verſchiedener Staaten (K. 228.). Man muſs ſie nicht mit einer ſolchen Verbindung von Staaten verwechſeln, welche (ſo wie die der americaniſchen Staaten) auf eine Staatsverfaſſung gegründet, und daher unauflöslich iſt. Noch exiſtirt keine ſolche Zuſammentretung von Staaten, aber durch ſie würde allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker realiſirt werden.

Zuſicherungsvertrag,

Caution, Cautionsſtellung, Caviren, *cautio*, *cautionnement*. So heiſst überhaupt derjenige Vertrag, der die Sicherheit des Seinen zur Abſicht hat; er kann einerſeits wohlthätig, andrerſeits doch auch zugleich beläſtigend ſeyn. Bei Staaten heiſst es die Garantie, ſ. Garantie. Es giebt aber drei Arten des Zuſicherungsvertrags:

a. die Verpfändung und Pfandnehmung zuſammen (*pignus*, *gage*), d. i. die Sicherung des Seinen eines Andern durch Pfand;

b. die Gutſagung für das Verſprechen eines Andern (*fidejuſſio*, *fidéjuſſion*), d. i. die Sicherung des Seinen eines Andern durch Verbürgung für den Verſprechenden;

c. die perſönliche Verbürgung (*praeſtatio obſidis*, *ôtage*).

(K. 121.) Bei der ersten sichert man den Vertrag zu durch eine Sache, bei der zweiten, durch sein Wort, bei der dritten, durch eine Person, welches die Arten des Zusicherungsvertrags erschöpft. Man kann den ersten auch Pfandvertrag, den zweiten, Bürgschaft, den dritten, Geisselschaft nennen.

Zustand,

status, *état*. Der Inbegriff der Accidenzen der Substan; oder, die Art, wie etwas existirt; sie ist einem steten und stetigen Wechsel unterworfen, indem immer einige Accidenzen oder Bestimmungen aufhören und andere anfangen. So geht also das Beharrliche (die Substanz) stets aus einem Zustande in den andern über. Ich nehme wahr, dass Erscheinungen auf einander folgen, heisst also nichts anders, als: dass ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe dann zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun kann aber meine blosse Einbildungskraft gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, nehmlich den einen oder den andern vor dem andern oder dem einen hergehen lassen. Soll also diese Folge nicht bloss als von der Willkühr meiner Einbildungskraft abhängend gedacht, sondern als im Objecte befindlich vorgestellt werden: so muss die Folge für nothwendig erkannt werden, welches nur durch das Verhältniss beider Zustände möglich ist, nach welchem der eine Zustand für die Ursache des andern erkannt wird, s. Anfangen, Analogie der Ursache und Wirkung, 2. und Entstehen — Der juridische Zustand der Menschen (*status juridicus*) ist das Verhältniss derselben, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbes oder der Erhaltung derselben) fähig sind

(R. 135.). Von demselben sind folgende Arten zu merken:

2. Bürgerlicher, bürgerlich-gesetzlicher, rechtlicher Zustand (*status civilis, état civil*). Dasjenige Verhältniſs der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann (K. 154.); so wird z. B. im bürgerlichen Zustande einem Jeden im streitigen Falle sein Recht durch einen Gerichtshof zugetheilt. Das formale Princip der Möglichkeit, daſs einem Jeden sein Recht zugetheilt werde, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heiſst die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung

a. auf die Möglichkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkühr) nach Gesetzen, die beschützende Gerechtigkeit (*justitia tutatrix*);

b. auf die Wirklichkeit des Besitzes der Gegenstände nach Gesetzen, die wechselseitig erwerbende Gerechtigkeit (*justitia commutativa*); und

c. auf die Nothwendigkeit eines solchen Besitzes der Gegenstände, die austheilende Gerechtigkeit (*justitia distributiva*),

ist. S. Erwerbung, 38. und Regel *a priori*, e. γ. Diesem Zustande ist der natürliche oder nicht-rechtliche Zustand entgegengesetzt (K. 154. f.). Da durch die austheilende Gerechtigkeit ein Jeder seines Rechts theilhaftig wird, so kann man den bürgerlichen Zustand auch durch die unter einer distributiven oder austheilenden Gerechtigkeit stehende Gesell-

schaft (K. 156. 157.) erklären. Von diesem bürgerlichen Zustande kann gesagt werden, dass alle Menschen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in ihn treten sollen. Dieser Satz gilt bloss darum, weil ausser dem bürgerlichen Zustande Jedermann zur Ausübung seiner in Händen habenden Gewalt gegen den Andern befugt und folglich alles Recht *in concreto* unmöglich seyn würde (K. 155. f. 157.). Der Satz des Hobbes (*de cive, Libert. cap. I. XIII.*): man soll aus dem natürlichen Zustande heraustreten, ist eine Folge aus seinem Satz: dass der natürliche Zustand der Menschen ein Kriegszustand ist; denn ein solcher Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmassung, in seiner eigenen Sache Richter zu seyn, und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloss seine eigene Willkühr (R. 135.*)). Der bürgerliche Zustand kann auch der des öffentlichen Rechts genannt werden, weil nur in ihm eine öffentliche Gerechtigkeit statt findet. Die Materie des öffentlichen Rechts ist nehmlich eben dieselbe, als die des Rechts im natürlichen Zustande; folglich betreffen die Gesetze des erstern nur die rechtliche Form des Beisammenseyns (der Verfassung) der Menschen, in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen (K. 156.). Das Privatrecht im natürlichen Zustande enthält demnach schon das Postulat des öffentlichen Rechts. Dieses heisst: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseyns mit allen andern Menschen, aus dem natürlichen Zustande heraus, in einen rechtlichen Zustand übergehen. Denn nur dadurch wird die Zutheilung des Rechts ohne wechselseitige Gewaltthätigkeit möglich gemacht. So lässt sich also der Grund dieses Postulats analytisch aus dem

Begriff des Rechts, im äuſsern Verhältniſs, im Gegenſatz der Gewalt entwickeln. Niemand iſt nehmlich verbunden, ſich des Eingriffs in den Beſitz des Andern zu enthalten, wenn dieſer ihm nicht gleichmäſsig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieſelbe Enthaltſamkeit auch gegen ihn beobachten. Er darf alſo nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengeſetzten Geſinnung des letztern belehrt wird; die Unterlaſſung der Feindſeligkeiten iſt noch nicht Sicherheit dafür, und was ſollte ihn verbinden, allererſt durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menſchen überhaupt über andere den Meiſter zu ſpielen (die Ueberlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn ſie ſich, der Macht oder Liſt nach, dieſen überlegen fühlen) in ſich ſelbſt hinreichend wahrnehmen kann, und es iſt nicht nöthig, die wirkliche Feindſeligkeit abzuwarten; er iſt zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm ſchon ſeiner Natur nach damit droht. Er kann den als einen Feind behandeln, der ihm nicht Sicherheit für das Gegentheil leiſtet, wenn er ihn dazu aufgefordert hat. Dieſe wird dadurch geleiſtet, daſs er in einen bürgerlich-geſetzlichen Zuſtand tritt, vermittelſt der Obrigkeit nehmlich, welche über beide Gewalt hat. Nur wer dieſe Sicherheit giebt, wird nicht für böſe gehalten (*Quilibet praeſumitur malus, donec ſecuritatem dederit oppoſiti*) (K. 157. Z. 18.). Der Inbegriff der Geſetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen geſetzlichen oder rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, iſt das öffenliche Recht. Der rechtliche Zuſtand aber heiſst in Beziehung darauf ein bürgerlicher, weil er der Zuſtand der Einzelnen im Volke im Verhältniſſe unter einander iſt (K. 161.), ſ. die Worte Conſtitution, Recht, öffentliches, Recht, Staatsrecht, und Staat.

3. Zustand der Rechtlosigkeit (*status justitia vacuus, état sans justice*), der natürliche Zustand, in so fern sich bei streitigem Recht kein competenter Richter in ihm findet (K. 163.), s. Recht, streitiges. Wer sich in ihm befindet, den darf jeder Anderer mit Gewalt zur Verlassung desselben antreiben. Denn, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Aeusseres durch Bemächtigung oder durch Vertrag erworben werden kann: so ist diese Erwerbung doch nur provisorisch, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche Gerechtigkeit bestimmt, und durch keine diess Recht ausübende Gewalt gesichert ist. Der bürgerliche Zustand macht nicht erst die Erwerbung möglich, sondern sie findet auch im natürlichen Zustande statt, aber nur provisorisch, d. i. mit Hinsicht auf die Bestätigung in einem rechtlichen Zustand; ohne die Möglichkeit einer solchen provisorischen Erwerbung würde der bürgerliche Zustand selbst unmöglich seyn. Die Gesetze über das Mein und Dein im natürlichen Zustande enthalten nehmlich eben dasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, in so fern dieser bloss nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird, nur dass in den letzteren die Bedingungen zur Ausübung der erstern angegeben werden; ohne ein provisorisches äusseres Mein und Dein im natürlichen Zustande gäbe es also auch kein Gebot zur Verlassung desselben (K. 163. f.). Zwischen Menschen, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, herrschen eben nicht jederzeit wirkliche Feindseligkeiten (R. 135.*)). Allein sie befinden sich doch in einem solchen Zustande, in welchem ein jeder selbst Richter über das seyn will, was ihm gegen andere Menschen recht ist, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern Menschen hat, oder ihnen giebt, als jedes seine

eigene Gewalt. Diess ist nun ein Kriegszustand, in dem Jedermann wider Jedermann beständig gerüstet seyn muss (R. 135.); d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben (Z. 18.).

4. Zustand der Ungerechtigkeit (*status injustus*, *état injuste*); in welchem einer dem Andern nur nach dem blossen Maasse seiner Gewalt begegnet (K. 163.). Ein jeder Staat, als Feind, ist in diesem Fall. Der Feind, der bei dem Auszuge aus einer Festung von dem Gegner gemisshandelt wird, thut diesem nicht unrecht, wenn er ihm bei Gelegenheit denselben Streich spielt. Ein solcher Feind thut aber doch eben sowohl, als sein Gegner, überhaupt unrecht, und zwar im höchsten Grade, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmässig, überliefern, und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen. In dem Zustande der Ungerechtigkeit wird ein Jeder durch die Erfahrung von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt, und kann also niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher seyn (K. 158. 162. f.).

5. Ethisch-bürgerlicher Zustand (*status civilis ethicus*), ist der Zustand, da die Menschen unter zwangsfreien, d. i. blossen Tugendgesetzen, zu einer Kirche, vereinigt sind (R. 131.). Die Bürger eines Staats sind berechtigt, sich zu keiner Kirche zu halten, d. i. im ethischen Naturstande zu bleiben, wenn sie wollen, s. Gesellschaft, 5. f. Denn dass das politische gemeine Wesen seine Bürger zwingen sollte, in einen ethisch-bürgerlichen Zustand zu treten, wäre ein Widerspruch (*contradictio in adjecto*), denn der ethisch-bürgerliche Zustand ist ein Zustand unter

zwangsfreien Gesetzen, also führt schon sein Begriff die Zwangsfreiheit bei sich. Das politische gemeine Wesen muss es freilich wünschen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn, wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. Ob also der Bürger des politischen gemeinen Wesens überdem noch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber gar im Naturzustande dieser Art bleiben soll, das steht ihm (von Seiten des Staats, obwohl nicht von Seiten des Gewissens) völlig frei. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen muss, dürfen diese Gesetze nicht der Pflicht seiner Glieder als Staatsbürger widerstreiten, s. Gesellschaft, 5. ff. und Naturzustand, 6. ff.

6. Gesellschaftlicher Zustand (*status socialis*, *état social*) ist der Zustand der Vereinigung mehrerer Menschen mit einander. Weil es im Naturstande gar wohl Gesellschaften, z. B. häusliche, geben kann, obwohl keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), so ist dem gesellschaftlichen Zustande nicht, wie Achenwall meint, der Naturzustand entgegengesetzt (K. LII.).

7. Künstlicher Zustand (*status artificialis*, *état artificiel*), ist der Zustand, der nicht durch die blosse Natur, sondern durch die Kunst der Menschen hervorgebracht wird. Ein solcher

Zuſtand iſt z. B. der bürgerliche, da die Menſchen durch Uebereinkunft zuſammentreten, und mit einander einig werden, in einer ſolchen Vereinigung zu leben, in der einem Jeden das Mein und Dein durch die gemeinſchaftliche Macht aller gegen jeden andern Menſchen geſichert wird. Der natürliche Zuſtand der Thiere überhaupt iſt ein geſellſchaftlicher Zuſtand, alſo nicht jeder natürliche Zuſtand, ſondern nur der, welcher ſich auf Vernunftprincipien gründet, kann ein künſtlicher Zuſtand genannt werden. Kunſt ſetzt nehmlich Vernunft, obwohl nicht eben Freiheit, voraus, ſ. auch Naturzuſtand, 1.

8. Natürlicher Zuſtand. Hobbes Satz (*de cive*, *Libert. cap. I*, *XII.*): der natürliche Zuſtand der Menſchen — iſt ein Krieg aller gegen alle, hat weiter keinen Fehler, als daſs es heiſsen ſollte: iſt ein Zuſtand des Krieges u. ſ. w. (R. 134.1*) f.), ſ. Naturzuſtand.

9. Naturzuſtand (*ſtatus naturae*, *état de la nature*). Den Willen, Gewalt zu brauchen, ſagt Hobbes (*de cive, Libert. cap. I, IV.*), haben alle Menſchen im Naturzuſtande, aber nicht aus eben demſelben, noch aus einem eben ſo verwerflichen Grunde. Der eine erlaubt nach der natürlichen Gleichheit andern alles das, was er ſich erlaubt, der andere erhebt ſich über andere, und will, daſs ihm allein alles erlaubt ſeyn ſoll. Jener gebraucht die Gewalt, das Seine und ſeine Freiheit aus Noth gegen dieſen zu vertheidigen; Dieſer ſeinen Uebermuth, um ſeine Selbſtſucht zu befriedigen. S. Naturzuſtand.

10. Nicht-rechtlicher Zuſtand, ſ. Naturzuſtand.

11. Rechtlich-bürgerlicher Zuſtand, ſ. Geſellſchaft, 5.

12. Rechtlicher Zustand, s. Zustand, bürgerlicher.

Zwang,

coactio, *contrainte*. Das Hindernifs oder der Widerstand, der der Freiheit geschieht, s. Recht, 4. f. Jede Einschränkung der (äufsern) Freiheit durch die Willkühr eines Andern (S. III, 447. f.). Der Selbstzwang ist die innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut (P. 149.). Man nennt diesen Selbstzwang auch den sittlichen Zwang; er ist nur nach Gesetzen der innern Freiheit möglich, durch ihn begleitet die Tugend ihr Gebot, s. Pflicht, 3. und Tugend, 5. Statt des Zwanges von aufsen stellt also die innere Freiheit das Vermögen des Selbstzwanges auf, und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft, welche alle solche Vermittelung der Neigungen zur Bekämpfung anderer (eine Neigung durch die andere zu schwächen) verschmäht (T. 31. f.).

Zweck,

Endursache, *το οὗ ἕνεκα*, *finis*, *fin*. Derjenige Grund der Wirklichkeit eines Objects, welcher der Begriff dieses Objects ist (U. XXVIII.); also der Begriff eines Gegenstandes als der Grund der (realen) Möglichkeit desselben (U. 45.). S. Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems, 2. S. 159. Der Zweck setzt also jederzeit eine nach Begriffen wirkende Ursache voraus, und das Vermögen nach Zwecken zu handeln ist ein Wille (M. II, 798. U. 284. f.).

2. Zweck ist ein solcher (vorgestellter) Gegenstand der freien Willkühr eines vernünftigen Wesens, daſs die Vorstellung dieses Gegenstandes die Willkühr zu einer Handlung bestimmt (wodurch dieser Gegenstand hervorgebracht wird) (T. 4. 11.). Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da Niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck zu haben.. Wir können demnach nie von Andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben, sondern wir können nur selbst uns etwas zum Zweck machen; denn wir können wohl zu äuſsern Handlungen gezwungen werden, aber nicht zu innern, also auch nicht zum Wollen des Gegenstandes, der durch die Handlung wirklich werden kann. Es giebt auch nur bloſs diese einzige freie Bestimmung der Willkühr (nehmlich die zu einem Zwecke). Zu einem Zwecke giebt es keinen äuſsern Zwang (T. 4. ff.).

3. Ein äuſserlicher erzwungener Zweck ist demnach ein Widerspruch. Hingegen ein innerlich erzwungener Zweck ist jede Pflicht. Nach der Rechtslehre ist es genug, daſs die durchs Gesetz gebotene Handlung geschehe, der Zweck des Handelnden dabei bleibt seiner freien Willkühr überlassen. Es ist nehmlich der Rechtslehre nach hinreichend, daſs der Mensch (oder ein vernünftiges Wesen) Zweck an sich selbst sei, und als solcher behandelt werde, d. i. als ein solcher Zweck, der niemals bloſs als Mittel, ohne zugleich dabei selbst Zweck zu seyn, darf gebraucht werden. Dieſs ist die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen. Aber die Rechtslehre fordert nicht, daſs man es sich gerade zum Zweck

mache, den Menschen als Zweck an sich selbst zu behandeln. Dieses Princip ist auch nicht aus der Erfahrung entlehnt, s. Imperativ, S. 473; erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit als objectiver Zweck, d. i. als oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke, d. i. derer, die der Mensch von Natur hat, vorgestellt wird (G. 69. f. M. II, 91.). Aber die Ethik (Tugendlehre) nimmt einen entgegengesetzten Weg; denn sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht, verfügen. Das wären nehmlich empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat. Es kann auch vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede seyn, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollen. Es leitet also in der Ethik der Pflichtbegriff auf eigene Zwecke, und begründet die Maximen in Ansehung solcher Zwecke, die wir uns selbst zu setzen haben (T. 6. ff. 31.). Weil der Act, der einen Zweck bestimmt, in der Ethik ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt oder wozu), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt oder ohne wozu) gebietet, so ist diess Princip ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft. Ein kategorischer Imperativ aber, der einen Zweck gebietet, ist ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet (T. 11. f.). Es muss nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben; denn sonst könnte es keine freie Handlungen geben. Wir haben nehmlich in 2. gesehen dass jede Handlung einen Zweck

haben muſs, alſo auch jede freie Handlung; folglich muſs es Zwecke geben, auf welche die freien Handlungen gerichtet, und unter dieſen auch ſolche, die zugleich Pflichten ſind. Denn gäbe es keine dergleichen, ſo würden alle Zwecke der freien Handlungen immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und die Handlung ſelbſt würde dann nicht unbedingt geboten oder nicht ſittlich ſeyn (T. 12.).

4. Es giebt aber auch Zwecke, die der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur macht, und die keine Gegenſtände der freien Willkühr unter ihren Geſetzen ſind, welche er ſich zum Zweck machen ſoll. Man kann die Lehre, die von jenen Zwecken aus ſinnlichen Antrieben handelt, die pragmatiſche (Regeln der Klugheit in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende) Zwecklehre nennen. Die Lehre aber, die von den Zwecken der praktiſchen Vernunft handelt, heiſst die moraliſche (Geſetze der Tugend in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende) Zwecklehre (T. 12.). Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht iſt, gehört der Ethik eigenthümlich zu. Er iſt es allein, der ein Geſetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der ſubjective Zweck (den Jemand hat) dem objectiven (den ſich Jedermann dazu machen ſoll) untergeordnet wird. Der Imperativ: du ſollſt dir Dieſes oder Jenes (z. B. die Glückſeligkeit Anderer) zum Zweck machen, geht auf die Materie der Willkühr (den Gegenſtand). Nun iſt nach 3. keine freie Handlung möglich, ohne daſs der Handelnde dabei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabſichtigte. Folglich muſs, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht iſt, die Maxime der Handlungen (als Mittel zu Zwecken) nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung enthalten. Der Zweck, der zugleich Pflicht iſt, kann

es zu einem Gesetz machen, eine solche Maxime zu haben; für die Maxime aber ist die bloſse Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug (T. 19.). Ein Gesetz hebt das Willkührliche der Handlungen auf und ist darin von allen Anpreisungen, da bloſs die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke verlangt werden, unterschieden (T. 20.).

5. Ein solcher Zweck, der zugleich Pflicht ist, ist z. B. fremde Glückseligkeit; denn die Maxime, sich fremde Glückseligkeit zum Zweck zu machen, enthält die Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung. Unsre Selbstliebe kann von dem Bedürfniſs, von Andern geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden, nicht getrennt werden; eigene Glückseligkeit aber ist ein Naturzweck, den alle Menschen haben. Da nun unsre Natur auf diese Weise fordert, daſs wir uns zum Zweck für Andere machen: so müssen wir folglich auch fremde Wohlfahrt für uns zum Zweck machen, wodurch erst die Maxime: Menschen müssen ihre wechselseitige Wohlfahrt zu ihrem Zweck machen, die Qualification zu einem allgemeinen Gesetz erhält (T. 26.). Denn sonst würde ich nicht die Menschheit in Anderen achten, und sie nicht als Zweck an sich selbst behandeln, wenn ich Menschen, ohne die Maxime der Wohlthätigkeit zu haben, doch als Mittel zu meiner Wohlfahrt gebrauchte, oder ihre Hülfe annähme (G. 69. M. II, 90.). Eben so bedient sich der, welcher ein lügenhaftes Versprechen thut (s. Imperativ, S. 468.), einer andern Person bloſs als eines Mittels, s. Imperativ, S. 473; denn es kann unmöglich Zweck der andern Person seyn, daſs ihr Jemand etwas lügenhaft versprechen möge (G. 68. M. II, 88.). Daſs aber der Mensch Zweck an sich selbst, und die Menschheit in unsrer und jeder andern Person uns heilig seyn müsse, folgt daraus, daſs er das Subject des morali-

ſchen Geſetzes, mithin deſſen iſt, was an ſich heilig iſt, um deſſen willen und in Einſtimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieſes moraliſche Geſetz gründet ſich auf die Autonomie ſeines Willens, als eines freien Willens, der nach ſeinen allgemeinen Geſetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muſs einſtimmen können, welchem er ſich unterwerfen ſoll (P. 237. M. II, 349.).

6. Dadurch alſo, daſs durch den Pflichtbegriff Zwecke aufgeſtellt werden, erhebt er ſich über den Rechtsbegriff. Das Recht abſtrahirt gänzlich von den Zwecken, und begnügt ſich an der Handlung, die es fordert. Der die Tugendpflicht gebietende Imperativ hingegen enthält noch die Begriffe eines Selbſtzwangs und eines Zwecks, den wir haben ſollen. Dieſen Begriff hat alſo die praktiſche Vernunft in ſich, deren höchſter, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht iſt) darin geſetzt wird: daſs die Tugend ihr eigener Zweck, und, bei dem Verdienſt, das ſie um den Menſchen hat, auch ihr eigener Lohn ſei. Dieſer Werth der Tugend überwiegt den Werth alles Nutzens und aller empiriſchen Zwecke und Vortheile derſelben weit (T. 31. ff.). Das Uebrige vom Zweck überhaupt findet man im Art. Endurſache, z. B. was Abſicht heiſse in Endurſache, 5.

7. Abſoluter Zweck, ſ. Endzweck.

8. Zweck an ſich ſelbſt, ſ. Endzweck.

9. Empiriſcher Zweck, ſubjectiver Zweck, ein ſolcher, den der Menſch von Natur wirklich hat, z. B. ſich zu erhalten.

10. Formaler Zweck, derjenige Zweck, den ſich ein vernünftiges Weſen als Wirkung ſeiner

Handlung vorſetzen ſoll, weil er ihm durch die Vernunft als Zweck geboten wird, z. B. fremde Glückſeligkeit.

11. Göttlicher Zweck, Zweck der Schöpfung (*finis divinus*, *finis creationis*, *fin divine*, *fin de la création*). Der letzte Zweck Gottes in Schöpfung der Welt iſt nicht die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in ihr. Dieſer Zweck iſt das höchſte Gut, welches dem Wunſche der vernünftigen Weſen, glücklich zu werden, noch eine Bedingung, nehmlich die der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn (d. i. die Sittlichkeit derſelben) hinzufügt. Die Sittlichkeit der vernünftigen Weſen enthält den Maaſsſtab, nach welchem ſie allein der Glückſeligkeit (durch die Hand eines weiſen Urhebers) theilhaftig zu werden hoffen können. Man kann nehmlich einer höchſten ſelbſtſtändigen Weisheit (ſ. Weisheit) nicht einen Zweck beilegen, der bloſs auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn die Wirkung einer ſolchen Weisheit, in Anſehung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen, kann man nur unter den einſchränkenden Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der Heiligkeit ſeines Willens, als dem höchſten urſprünglichen Gute angemeſſen, denken. Daher diejenigen wohl den beſten Ausdruck getroffen haben, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes ſetzen, (vorausgeſetzt, daſs man dieſe nicht anthropomorphiſtiſch, als Neigung geprieſen zu werden, denkt). Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, die Achtung für ſein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht und ſeine herrliche Anſtalt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere, auf menſchliche Art zu reden, liebenswürdig macht, ſo iſt er durch das erſtere ein Gegenſtand der Anbetung (Adoration) (P. 235. ff.

M. II, 348.). S. Endzweck, 10. ff. Es wäre möglich, daſs Glückſeligkeit vernünftiger Weſen in der Welt ein Zweck der Natur und alſo ihr letzter Zweck wäre. Wenigſtens kann man *a priori* nicht einſehen, warum die Natur nicht ſo eingerichtet ſeyn ſollte. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Cauſalität nach Zwecken iſt ſchlechterdings durch Natururſachen unmöglich. Denn das Princip ihrer Beſtimmung zum Handeln (nehmlich die Moralität) iſt überſinnlich, iſt alſo das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Anſehung der Natur ſchlechthin unbedingt iſt, und ihr Subject dadurch zum Endzweck der Schöpfung allein qualificirt. Glückſeligkeit dagegen iſt (ſ. Glückſeligkeit, 12. f.) nicht einmal ein Zweck der Natur in Anſehung der Menſchen mit einem Vorzuge vor andern Geſchöpfen. Noch weniger alſo kann ſie ein Endzweck der Schöpfung ſeyn. Menſchen mögen ſie ſich immer zu ihrem letzten ſubjectiven (auf ihren ſinnlichen Triebfedern beruhenden) Zweck machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menſchen exiſtiren müſſen? ſo iſt von einem objectiven (auf Bewegungsgründen beruhenden) oberſten Zwecke die Rede, wie ihn die höchſte Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Weſen exiſtiren, denen jene oberſte Urſache wohl thun könne: ſo widerſpricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menſchen ſelbſt ſeinen innigſten Wunſch der Glückſeligkeit unterwirft (nehmlich der Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen innern moraliſchen Geſetzgebung). Dieſs beweiſet: daſs die Glückſeligkeit nur bedingter (noch einen andern höhern vorausſetzender) Zweck, der Menſch alſo nur als moraliſches Weſen Endzweck der Schöpfung ſeyn könne. Was aber ſeinen Zuſtand betrifft, ſo folgt hieraus, daſs Glückſe-

ligkeit nur als Folge, nach Maaſsgabe der Uebereinſtimmung mit jenem Zwecke (Moralität) in Verbindung ſtehe (U. 399. *) f.). S. Ethikotheologie und Teleologie, 9.

12. Höchſter Zweck der Vernunft, (*finis rationis ſummus*, *fin ſuprême de la raiſon*). Der höchſte Zweck des ſpeculativen und praktiſchen Gebrauchs der Vernunft iſt das Syſtem aller Zwecke (Pr. 162.).

13. Hypothetiſcher Zweck, bedingter Zweck, ein Zweck, der unter gewiſſer Bedingung Zweck iſt, alſo noch einen andern höhern Zweck vorausſetzt, z. B. die Glückſeligkeit, unter der Bedingung der Moralität.

14. Kategoriſcher Zweck, ſ. Teleologie, 4.

15. Materialer Zweck (*finis materialis*, *fin materielle*), der Zweck, den ſich ein vernünftiges Weſen als Wirkung ſeiner Handlung nach Belieben vorſetzt (G 64.). Ein ſolcher Zweck iſt nur relativ; denn nur bloſs ſein Verhältniſs zu einem beſonders gearteten Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihm einen Werth.

16. Naturzweck (*finis naturalis*, *fin naturelle*), ſ. Darſtellung, 4, Teleologie, 2. ff. und Endurſache, 2. ff. Der Naturzweck iſt die Idee von einem ſolchen Naturproduct, welches, obgleich in einem zwiefachen Sinn, von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt (U. 286.). Hierin liegt eine Cauſalität, dergleichen mit dem bloſsen Begriff einer Natur nicht verbunden werden kann, ohne ihr einen Zweck unterzulegen. Ein ſolches Ding kann ohne Widerſpruch gedacht, aber doch nicht begriffen werden

(M. II, 800.). Ein Baum kann zum Beispiel eines solchen Naturzwecks dienen. Er erzeugt erstlich nach einem bekannten Naturgesetze einen andern Baum. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung. Er erzeugt also, der Gattung nach, sich selbst, und ist einerseits Ursache, andrerseits Wirkung von sich selbst. Er erhält sich als Gattung beständig dadurch, dass er sich selbst unaufhörlich hervorbringt, und von sich selbst hervorgebracht wird (U. 286. f. M. II, 801.). Er erzeugt sich aber auch selbst als Individuum; denn sein Wachsthum ist ebenfalls einer Zeugung gleich zu achten, indem die Materie, die er zu sich hinzusetzt, dieses Gewächs vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität verarbeitete. Endlich erzeugt auch ein Theil des Baums sich selbst so, dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. So sind die Blätter Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig. Dass ein Ding, wie jetzt in einem Beispiele gezeigt worden ist, sich selbst wechselsweise als Ursache und Wirkung verhalte, ist ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriff bedarf (M. II, 804.). Die Verbindung nach Ursache und Wirkung (Causalverbindung), so fern sie bloss durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung zu einer immer abwärts gehenden Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursachen voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache seyn. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*). Dagegen kann aber doch auch eine Causalverbindung zu einer Reihe nach dem Vernunftbegriff eines Zwecks gedacht werden, welche sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde. In dieser würde das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, den-

noch aufwärts den Namen einer Ursache seiner Ursache verdienen. Im Praktischen (nehmlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus die Ursache der Miethsgelder und doch die Vorstellung dieser Miethsgelder die Ursache des Hauses ist. Eine solche Causalverknüpfung wird die der Endursachen (*nexus finalis*) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite die der idealen Ursachen nennen, woraus die Vollständigkeit dieser Eintheilung der Ursachen erhellet (U. 289. f. M. II, 805.). Zu einem Dinge als Naturzweck wird nun erfordert: erstens, dass die Theile nur durch die Beziehung auf das Ganze möglich sind, s. Teleologie, 3.; zweitens, dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme. Diess muss aber doch die Idee nicht als Ursache, denn da wäre das Ding ein Kunstproduct, sondern als Erkenntnissgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt (U. 290. f. M. II, 807.). Zu einem Cörper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, dass die Theile desselben einander insgesammt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Causalität, hervorbringen. Umgekehrt muss der Begriff eines solchen Ganzen (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besässe) Ursache von demselben nach einem Princip seyn, folglich die Verknüpfung der wirkenden

Urſachen zugleich als Wirkung durch Endurſachen beurtheilt werden können (U. 291. M. II, 808.). Ein ſolches Product iſt aber ein organiſirtes und ſich ſelbſt organiſirendes Weſen, ſ. Organiſirtes Weſen. Folglich ſind Naturzwecke nur organiſirte Weſen, oder organiſirte Weſen ſind die einzigen in der Natur, welche zuerſt dem Begriffe eines Zwecks der Natur objective Realität verſchaffen, ſ. Teleologie, 4. ff. Die Idee eines Naturzwecks hat etwas von allen andern Ideen Unterſcheidendes, nehmlich das, daſs für ſie ein Object in der Natur gegeben iſt. Der Begriff einer Cauſalität der Natur, als eines nach Zwecken handelnden Weſens, ſcheint die Idee eines Naturzwecks zu einem conſtitutiven Princip des Erkenntniſsvermögens zu machen (U. 345. M. II, 874.). S. oben Urtheilskraft, reflectirende. Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu laſſen und in der Erklärung derſelben nicht vorbei zu gehen; weil ohne dieſen keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Von der andern Seite iſt es eben ſowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbeizugehen, weil es doch ein hevriſtiſches (zum Nachforſchen dienendes) Princip iſt, den beſondern Geſetzen der Natur nachzuforſchen. Es macht freilich die Entſtehungsart der Naturproducte nicht begreiflicher, wenn man annimmt, daſs ein höchſter Architekt die Formen der Natur unmittelbar geſchaffen habe, ſo wie ſie von jeher da ſind. Man kann davon keinen Gebrauch machen, um die Natur ſelbſt darnach zu erklären. Man nennt die Naturproducte daher ſo lange noch immer nur Naturzwecke, d. i. ſucht noch nicht über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derſelben. Was für Ideen ein höchſter Architekt gehabt habe, wiſſen wir we-

der *a priori*, noch können wir *a posteriori* auf sie schliessen (M. II, 884. U. 354.). Allein ohne die Erklärung der Natur nach dem Princip der Zwecke kann man doch den Grund der Möglichkeit zufälliger Formen der Natur nicht angeben; denn dazu muss eine Spontaneität (Selbstthätigkeit) der Ursache, die also nicht Materie seyn kann, hinzukommen; oder wollte man auch hiervon den Grund in der Materie suchen, so würde die Vernunft unter Hirngespinsten von Naturvermögen herumschweifen (M. II, 885. U. 355. f.), s. Erklärung. Die Vereinigung beider Principien, die Erklärung aus mechanisch und nach Zwecken wirkenden Ursachen kann nur darauf beruhen, dass es eine Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnissvermögens ist, die zufälligen Formen der Natur nach einer regulativen Idee zu betrachten, um unsre Erfahrungserkenntniss dadurch immer mehr zu erweitern; also nicht um die Möglichkeit der Naturproducte darnach zu erklären, sondern nur um den Naturgesetzen auch nach der Idee der Zwecke nachzuforschen; weil wenigstens die Möglichkeit, dass beides, sowohl der mechanische als teleologische Zusammenhang in der Natur am Ende im Uebersinnlichen gegründet sei (da es Erscheinungen betrifft, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen), nicht umgestossen werden kann. Ein solches regulatives Princip heisst ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft, durch welches also nichts bestimmt, sondern nur die Nachforschung geleitet wird (U. 356. ff. M. II, 886.). Da also das Princip, unter dem der Mechanismus sowohl als der teleologische (absichtliche) Technicismus der Natur (die Ableitung der Naturproducte von Zwecken, die ihnen zum Grunde liegen) stehen mögen, transscendent ist, (über die Grenzen unsrer Erkenntniss hinausgeht): so können wir beide Principien in der Erklärung ebendesselben Naturproducts nicht vereinigen, wenn

ſelbſt die innere Möglichkeit dieſes Products (z. B. der Organiſation einer Made) nur durch eine Cauſalität nach Zwecken verſtändlich iſt (M. II, 887. U. 359. f.). Der Grundſatz, die zufälligen Formen der Naturproducte von Zwecken abzuleiten, iſt nehmlich nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft. Er gilt daher nur ſubjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieſer Art Dinge ſelbſt (wo beiderlei Erzeugungsarten, die mechaniſche und die nach Zwecken, wohl in einem und demſelben Grunde zuſammenhängen könnten). Es können aber doch auch alle Erzeugungen, die nach dem Begriff der Zwecke zu beurtheilen ſind, gar nicht als Naturproducte beurtheilt werden, ohne daſs zu dieſer teleologiſch - gedachten Erzeugungsart ein Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanismus der Natur hinzukomme. Daher entſteht nun die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke, obwohl nicht um die eine Beurtheilung an die Stelle der andern zu ſetzen, ſondern nur um den Mechanismus dem Technicismus unterzuordnen (M. II, 888. U. 360. f.), ſ. Antinomie, 6. b. Es iſt aber ganz unbeſtimmt, und für unſere Vernunft auch auf immer unbeſtimmbar, wieviel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabſicht in derſelben thue. Es kann, wie wir geſehen haben, gar angenommen werden, daſs die Natur durchgängig nach beiderlei allgemein zuſammenſtimmenden Geſetzen (den phyſiſchen und den der Endurſachen) möglich ſei, wiewohl wir die Art, wie dieſes zugehe, gar nicht einſehen können. Wir wiſſen alſo auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechaniſche Erklärungsart gehe. Nur ſo viel iſt gewiſs, daſs, ſo weit wir nur immer in der mechaniſchen Erklärungsart kommen mögen, ſie doch allemal für Dinge, die

wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sei, und wir also, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, die mechanischen Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen (U. 362. M. II, 890.). Die Befugniss auf eine bloss mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt. Aber das Vermögen damit allein auszulangen ist, so fern unser Verstand es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, deutlich begränzt. Nach einem Princip der Urtheilskraft nehmlich kann durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der Naturzwecke gar nichts ausgerichtet werden, mithin muss die Beurtheilung solcher Producte jederzeit zugleich von uns einem teleologischen Princip untergeordnet werden (U. 366. M. II, 897.). Man muss daher den Naturmechanismus aufzusuchen nie darum aufgeben, weil es an sich unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern weil es für uns als Menschen unmöglich ist (M. II, 898. U. 367.). Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muss er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen. Diese benutzt jenen Mechanismus selbst, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die ihrige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäss erfolgen) zu entwickeln (U. 367. f. M. II, 899.). Es ist aber rühmlich, beim teleologischen Beurtheilungsprincip den Anspruch auf Natureinsicht dennoch nicht aufzugeben (M. II, 900. U. 368. f.). S. Archäologie der Natur, 2. f. Hume macht wider alle diejenigen, welche für solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung (d. i. einen architektonischen Verstand) anzunehmen nöthig finden, die Einwendung, dass man

mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei (d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmäßig haben zusammen finden können). Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen außer einander, in einem in sich selbst Zwecke enthaltenden, und durch diese allein begreiflichen Naturproducte, wird durch die Annahme einer verständigen hervorbringenden Ursache, als einfacher Substanz, allein hinreichend beantwortet (M. II, 903 U. 372.). Denn will man lieber das Weltganze zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheismus), oder zu einem Inbegriffe vieler einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozismus) machen: so wird dadurch das Verhältniß der Zweckmäßigkeit zu ihrer Folge als Zweck nicht erklärt, dazu gehört schlechterdings die Causalität einer intelligibeln Substanz, (M. II, 904. U. 372.), s. Pantheismus und Spinozismus. Der Mechanismus der Natur reicht also, nach dem vorhergehenden, allein nicht zu, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens darnach zu denken, sondern muß wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden. Aber der bloße teleologische Grund eines solchen organisirten Wesens langt eben so wenig hin, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen. Es muß der Mechanismus des Naturproducts dem organisirten Wesen beigesellt werden, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zweck die Natur in ihren mechanischen Gesetzen untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedenen Arten von Causalität,

nehmlich der der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäſsigkeit mit einer sie auf eine besondere nicht in derselben enthaltene Form einschränkenden Idee, begreift unsre Vernunft nicht. Sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, s. Substrat. Aber dennoch müssen wir alles zur Natur gehörige (die Erscheinungen) oder die Producte derselben, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken. Denn, ohne diese Art von Causalität würden organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, keine Naturproducte seyn (U. 374. f. M. II, 905.), s. Zweckmäſsigkeit.

17. Objectiver Zweck, s. Zweck, objectiv-praktischer.

18. Objectiv-praktischer Zweck (*finis objective practicus*). Ein Zweck kann entweder subjectiv oder objectiv seyn. Ein subjectiver Zweck ist derjenige, den jedes vernünftige Weltwesen vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat. Da ein solcher Zweck schon von selbst ein Gegenstand der Zuneigung des Subjects ist, so wäre es ungereimt, zu sagen, daſs das Subject sich denselben zum Zweck machen solle. Ein objectiver Zweck hingegen ist der, den wir haben sollen, folglich der, welcher uns von der bloſsen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Seine Objectivität besteht also darin, daſs er in der Vernunft liegt. S. Geschmacksurtheil, 3. a. Praktisch heiſst ein solcher Zweck als Grund des Willens, sich selbst zu bestimmen, oder als Pflicht, s. Zweck, 4.

19. Praktischer Zweck, s. Zweck, objectiv-praktischer.

20. Relativer Zweck, s. Imperativ, S. 472. und Teleologie, 2.

21. Subjectiver Zweck, ſ. Zweck, ſubjectiv-praktiſcher.

22. Subjectiv-praktiſcher Zweck, ſ. Zweck, objectiv-praktiſcher, vergl. mit Zweck, 4.

Zweckeinheit,

ſ. Fatum, 17. f.

Zwecklehre,

ſ. Teleologie und Zweck, 4.

Zweckmäſsigkeit,

forma ſ. nexus finalis, *forme ou nexe final*. Die Uebereinſtimmung eines Dinges mit derjenigen Beſchaffenheit (der Form) der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt (U. XXVIII.). Da nun der Zweck, nach ſeiner transſcendentalen Beſtimmung, d. i. ohne etwas Empiriſches, dergleichen das Gefühl der Luſt iſt, vorauszuſetzen, der Gegenſtand eines Begriffs iſt, ſo fern dieſer als die Urſache von jenem, d. i. als der reale Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes angeſehen wird: ſo iſt die Zweckmäſsigkeit der Natur z. B. dasjenige Princip der Urtheilskraft, daſs wir die Form der Dinge in der Natur ſo beurtheilen, als lägen derſelben Begriffe (eines denkenden Weſens) zum Grunde, die den Grund der Möglichkeit dieſer Dinge enthalten. Wir können daher auch ſagen: die Zweckmäſsigkeit iſt die Cauſalität eines Begriffs in Anſehung ſeines Objects (U. 32.). Wo alſo nicht bloſs

die Erkenntniſs von einem Gegenſtande, ſondern der Gegenſtand ſelbſt (die Form oder Exiſtenz deſſelben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von dieſer Wirkung möglich gedacht wird, da denkt man ſich einen Zweck. Die Vorſtellung der Wirkung iſt hier der Beſtimmungsgrund ihrer Urſache und geht vor der Urſache her (M. II, 416. U. XXVIII.). Wir müſſen aber den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur für einen beſondern Begriff *a priori* erkennen, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat. Denn den Naturproducten kann man ſo etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke iſt, nicht beilegen, ſondern dieſen Begriff nur zum Reflectiren über die Naturproducte gebrauchen, ſ. Naturzweck. Das Begehrungsvermögen nehmlich, ſo fern es nur durch Begriffe (d. i. der Vorſtellung eines Zwecks gemäſs zu handeln) beſtimmbar iſt, heiſst der Wille. Zweckmäſsig aber heiſst ein Object, oder Gemüthszuſtand, oder auch eine Handlung, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorſtellung eines Zwecks nicht nothwendig vorausſetzt. Sie heiſst nehmlich bloſs darum ſo, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt oder begriffen werden kann, ſo fern wir eine Cauſalität nach Zwecken, d. i. einen Willen zum Grunde derſelben annehmen, der ſie nach der Vorſtellung einer gewiſſen Regel ſo angeordnet hätte. Die Zweckmäſsigkeit kann aber ohne Zweck ſeyn, ſo fern wir die Urſachen dieſer Form nicht in einen Willen ſetzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit uns nur durch Ableitung von einem Willen begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft ſeiner Möglichkeit nach einzuſehen. Alſo können wir eine Zweckmäſsigkeit der Form nach wenigſtens beobachten, ohne daſs wir ihr einen

Zweck (als die Materie der Zweckmäſsigkeit) zum Grunde legen, und an Gegenſtänden, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken (U. 33. f. M. II, 482.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3. Man hat guten Grund, nach transſcendentalen (den Urſprung unſrer Erkenntniſs *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen ableitenden) Principien eine ſubjective Zweckmäſsigkeit der Natur in ihren beſondern Geſetzen anzunehmen. Das heiſst, unſere Urtheilskraft muſs durchaus die Natur auch in den beſondern Erfahrungen als ein für unſern Verſtand zu Stande zu bringendes Syſtem betrachten. Unter den vielen Producten können alſo auch ſolche als möglich erwartet werden, die durch die Mannigfaltigkeit und Einheit ihrer ſpecifiſchen, unſrer Urtheilskraft angemeſſenen, Form die Gemüthskräfte (die im Gebrauch dieſes Vermögens im Spiel ſind) gleichſam zu ſtärken und zu unterhalten dienen. Sie ſind ſo anzuſehen, als ob ſie ganz eigentlich für unſere Urtheilskraft angelegt wären, und man legt ihren Formen daher den Namen ſchöner Formen bei (U. 268. M. II, 783.). Denn es läſst ſich ganz wohl auch *a priori* denken, daſs die Vorſtellung der Dinge, weil ſie etwas in uns iſt, zu der innerlich zweckmäſsigen Stimmung unſrer Erkenntniſsvermögen geſchickt und tauglich ſeyn werde. Hingegen läſst ſich gar nicht *a priori* mit einigem Grunde präſumiren (vorausſetzen), wie Zwecke eine beſondere Cauſalität der Natur (d. i. wie in der Natur Dinge zu etwas anderm oder um deſſelben willen da ſeyn), wenigſtens eine ganz eigene Geſetzmäſsigkeit derſelben ausmachen können oder ſollen. Wir ſetzen nehmlich voraus, daſs dieſe Zwecke nicht die unſrigen ſind, und folglich auch nicht der bloſsen Natur (welche wir nicht als ein verſtändiges Weſen annehmen) zukommen. Daſs Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, läſst ſich weder *a priori* noch *a poſteriori* mit Grunde zeigen (M. II, 784.

U. 267. f.), ſ. Teleologie, 2. Daſs die Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, heiſst aber die objective Zweckmäſsigkeit. Sie hängt mit dem Begriff einer Natur gar nicht nothwendig zuſammen, ſo daſs ſie als ein Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur betrachtet werden könnte. Vielmehr iſt ſie gerade das, worauf man ſich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit der Dinge der Natur und ihrer Form daraus zu beweiſen. Wenn man nehmlich in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines beſondern Zwecks willen ſcheint getroffen zu ſeyn, indem ſie ſich nicht bloſs nach den allgemeinen Eigenſchaften der Materie würde dargeboten haben, ſo ſehen wir dieſe Anſtalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen ſich nun neue Uebereinſtimmungen, Ordnung und Nutzen und beſonders dazu abgerichtete Mittelurſachen, ſo beurtheilen wir dieſelben auf ähnliche Art. Dieſer Zuſammenhang iſt der Natur der Sachen ganz fremd, und ſie ſtehen bloſs in dieſer Harmonie, weil Jemanden dieſe Verknüpfung und keine andere beliebt hat. Man betrachte z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in ſeinen Knochen, die Lage ſeiner Flügel zur Bewegung, und des Schwanzes zum Steuern, die Klauen der Katze, des Löwen zum Rauben u. ſ. w. Man wird dieſes alles, nach dem bloſsen Geſetz der mechaniſchwirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) in der Natur, ohne noch eine beſondere Art wirkender Urſachen, nehmlich Zwecke (*nexus finalis*, d. i. ohne die Zweckmäſsigkeit dieſes Baues) zu Hülfe zu nehmen, im höchſten Grade zufällig finden. Dem bloſsen Naturmechanismus nach konnte ſich nehmlich die Natur auf tauſendfache Art anders bilden (U. 268. f. M. II, 785. S. II, 196. f.). Dennoch wird die Beurtheilung nach Zwecken mit Recht zur Naturforſchung gezogen, um die Naturdinge nach der Analogie mit einer nach Zwecken wirkenden

Urſache unter Principien der Beobachtung und Nachforſchung zu bringen (M. II, 786.). Sie gehört alſo zur reflectirenden, nicht zur beſtimmenden, Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken iſt doch wenigſtens ein Princip mehr, die Erſcheinungen derſelben unter Regeln zu bringen, wo die Geſetze der Cauſalität nach dem bloſsen Mechanismus derſelben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologiſchen Grund an, wo wir einem Begriff vom Object, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Cauſalität in Anſehung eines Objects zueignen, mithin uns die Natur als durch ein eignes Vermögen techniſch denken. Legen wir ihr aber nicht eine ſolche Wirkungsart bei, ſo müſste ihre Cauſalität als blinder Mechanismus vorgeſtellt werden. Würden wir dagegen der Natur abſichtlich-wirkende Urſachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloſs ein regulatives Princip für die bloſse Beurtheilung der Erſcheinungen, ſondern dadurch auch ein conſtitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Urſachen zum Grunde legen: ſo würde der Begriff eines Naturzwecks für die beſtimmende Urtheilskraft gehören (U. 270.), ſ. Zweck; Naturzweck und Dunkelheit des äſthetiſchen Problems, 2. ff. Alle nach einem Princip gezeichnete geometriſche Figuren zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objective Zweckmäſsigkeit. Sie taugen nehmlich zur Auflöſung vieler Probleme nach einem einzigen Princip. Die Zweckmâſsigkeit iſt hier offenbar objectiv, denn die Figuren werden auf einen beſtimmten Zweck gezogen, ſie iſt intellectuell, d. h. ſie wird durch Vernunft nach Begriffen erkannt. Sie iſt hingegen nicht ſubjectiv, denn ſie iſt nicht eine Zweckmäſsigkeit ohne Zweck, indem ſie ja eben die Angemeſſenheit zur Erzeugung vieler abge-

zweckter Geſtalten ausdrückt; auch iſt ſie nicht etwa äſthetiſch, indem hier weder von Schönheit noch Annehmlichkeit der mathematiſchen Figuren die Rede iſt. Allein die Zweckmäſsigkeit macht doch hier den Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt nicht möglich, d. i. er wird nicht bloſs in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen (U. 271. M. II, 787.). Der Cirkel z. B. Fig. 23. iſt eine ganz einfache Figur. Allein in ihr liegt der Grund zu der Auflöſung einer Menge von Problemen, deren jedes für ſich mancherlei Zurüſtungen koſten würde, und dieſe Auflöſung ergiebt ſich als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenſchaften dieſer Figur gleichſam von ſelbſt; z. B. das Verhältniſs zweier Linien anzugeben, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, ſ. Demonſtration, 4; oder einen gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, ſ. Acroamatiſch. Iſt es z. B. darum zu thun, 1. aus der gegebenen Grundlinie, Fig. 68. AB und 2. dem ihr gegen über liegenden Winkel ACB einen Triangel zu conſtruiren: ſo iſt die Aufgabe unbeſtimmt, d. i. ſie läſst ſich auf unendlich mannigfaltige Art auflöſen, oder es giebt unendlich viel Triangel, die dieſer Aufgabe ein Genüge thun. Allein der Cirkel befaſst ſie doch insgeſammt, als der geometriſche Ort für alle den zwei Bedingungen gemäſse Dreiecke. Charmander (ſ. Apollonius von Pergen ebene Oerter. Wiederhergeſtellt von Robert Simſon. Aus dem Lateiniſchen überſetzt von Joh. Wilh. Camever, Leipzig, 1796. 8. 1. Buch, 2. Satz, S. 33. f.) hat nehmlich bewieſen: daſs, wenn zwei gerade Linien (AC und BC), die einen Winkel von gegebener Gröſse einſchlieſsen, durch zwei gegebene Puncte (A und B, zwiſchen denen eben die Grundlinie AB liegt) gehen, der Durchſchnittspunct dieſer Linien (C) auf einem der Lage nach gegebenen Kreis-Umfang liege. Es giebt alſo ſo viel ſolcher Dreiecke als Puncte in dem Stück des Kreis-

umfanges ACB ſind, d. i. unendlich viele, und dieſe Dreiecke ſind alle durch den Kreis gegeben, welcher durch die drei Puncte ACB beſtimmt iſt. Daher ſagt man, der Cirkel iſt der geometriſche Ort für dieſe Dreiecke. Oder zwei Linien Fig. 23. AB, CD, ſollen ſich einander ſchneiden. Die Bedingung aber iſt, daſs ſie ſich ſo ſchneiden, daſs das Rechteck aus den beiden Theilen der Linie AB (nehmlich von A bis zum Durchſchnittspunct, und vom Durchſchnittspunct bis zu B) dem Rechteck aus den zwei Theilen der andern Linie CD gleich ſei. Dem Anſehen nach hat die Auflöſung dieſer Aufgabe viele Schwierigkeit, aber dieſs ſcheint nur ſo, denn alle Linien theilen ſich von ſelbſt in dieſem Verhältniſs, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, deſſen Umkreis jede dieſer einander ſchneidenden Linien begrenzt. Die anderen krummen Linien (z. B. Ellipſen, Parabeln u. ſ. w.) geben wiederum andere zweckmäſsige Auflöſungen an die Hand, an die in der Regel gar nicht gedacht wird, die ihre Conſtruction ausmacht. Alle Kegelſchnitte (Ellipſen, Fig. 4, Parabeln, Fig. 5, und Hyperbeln, Fig. 6; ſ. Affinität, 5.) für ſich und in Vergleichung mit einander ſind fruchtbar an Principien zur Auflöſung einer Menge möglicher Probleme, ſo einfach auch die ihren Begriff beſtimmende Erklärung iſt. Die alten Geometer ergötzten ſich an dieſer Zweckmäſsigkeit, die ſie doch völlig *a priori* in ihrer Nothwendigkeit darſtellen konnten, ohne ſich durch die Frage eingeſchränkter (bornirter) Köpfe irre machen zu laſſen: wozu denn dieſe Kenntniſs nützen ſolle? Sie wuſsten es nicht, daſs ſie für die Nachkommenſchaft arbeiteten, und daſs man einſt ihre Entdeckung über die Parabel auf die Wurfslinie ſchwerer Cörper (z. B. in der Artillerie), und über die Ellipſe auf die Bewegung der Himmelscörper (in der Aſtronomie) werde anwenden können. In der Nothwendigkeit deſſen, was zweckmäſsig und

ſo beſchaffen iſt, als ob es für unſern Gebrauch abſichtlich ſo eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Weſen der Dinge urſprünglich zuzukommen ſcheint, ohne auf unſern Gebrauch Rückſicht zu nehmen, liegt eben der Grund der groſsen Bewunderung der Natur. Alſo nicht ſowohl auſser uns, als vielmehr in unſrer eigenen Vernunft (U. 272. ff. M. II, 288.). Dieſs iſt nun eine intellectuelle Zweckmäſsigkeit, d. i. eine ſolche, die mit dem Verſtande erkannt wird, ſie iſt auch objectiv, d. i. eine ſolche, in der etwas (geometriſche Figuren) als Mittel zu andern Zwecken (Auflöſung gewiſſer Probleme) erkannt wird; aber ſie läſst ſich dennoch ihrer Möglichkeit nach im Allgemeinen als bloſs formale begreifen, d. i. als Zweckmäſsigkeit, ohne daſs doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie, dazu nöthig wäre. Die Cirkelfigur iſt eine Anſchauung, die durch den Verſtand (alſo intellectuell) nach einem Princip beſtimmt worden iſt, nehmlich als eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) ſo eingeſchloſſen, daſs die geraden Linien (AC, AB, Fig. 2.), welche bis zu derſelben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Punct (A), gezogen werden, alle einander gleich ſind (Euklids Elemente, Erkl. 15.). Die Einheit dieſes Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, wird auf eine Form der Anſchauung (den Raum) angewandt. Dieſe Form wird gleichfalls bloſs als Vorſtellung und zwar *a priori* in mir angetroffen, und jene Anwendung meines willkührlichen Begriffs auf dieſe Form macht nun die Einheit vieler ſich aus der Conſtruction jenes Begriffs ergebenden Regeln begreiflich, die in mancherlei möglicher Abſicht (z. B. Linien nach einem gewiſſen Verhältniſs ſich ſchneiden zu laſſen, oder auch gleichſeitige Triangel zu conſtruiren) zweckmäſsig

ſind (folglich iſt die Zweckmäſsigkeit hier objectiv). Aber es iſt doch nicht nöthig, dieſer Zweckmäſsigkeit einen (abſichtlichen) Zweck unterzulegen, oder irgend einen andern Grund derſelben; ſie iſt folglich bloſs formal. Hingegen iſt die Zweckmäſsigkeit von gewiſſen Dingen auſser mir, z. B. die Ordnung und Regelmäſsigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge, u. ſ. w. in einem Garten, empiriſch, und von dem Begriffe eines Zwecks abhängig, alſo eine reale Zweckmäſsigkeit (U. 274. M. II, 789.), ſ. Schönheit, 5, und Teleologie, 2. f.

2. Dieſe Zweckmäſsigkeit der Natur kann man die theoretiſche Zweckmäſsigkeit nennen, ſie iſt von der praktiſchen Zweckmäſsigkeit, d. i. der Zweckmäſsigkeit der menſchlichen Kunſt und Sitten, ganz unterſchieden (U. XXVIII. M. II, 417.).

3. Das Princip der Zweckmäſsigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empiriſchen Geſetze) iſt ein transſcendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, ſo fern ſie als unter dieſem Princip ſtehend gedacht werden, iſt nur der reine Begriff von Gegenſtänden des möglichen Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, und enthält gar nichts Empiriſches, ſ. Urtheilskraft, 11. Dagegen iſt das Princip der praktiſchen Zweckmäſsigkeit, die in der Idee der Beſtimmung eines freien Willens gedacht werden muſs, ein metaphyſiſches Princip. Denn der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens muſs doch empiriſch gegeben werden, und gehört folglich nicht zu den transſcendentalen Prädicaten. Beide Principien ſind aber dennoch nicht empiriſch, ſondern Principien *a priori*. Denn es bedarf keiner weitern Erfahrung zur Verbindung des Prädicats mit dem empiriſchen Begriffe des Subjects; ſondern dieſe Verbindung

kann völlig *a priori* eingeſehen werden (U. XXIX. f. M. II, 418.).

4. Wenn man mit ſolchen Grundſätzen, die die Zweckmäſsigkeit der Natur betreffen, auf dem pſychologiſchen Wege, d. i. empiriſch, den Urſprung aufzufinden vermeint, ſo iſt dieſs dem Sinne derſelben gänzlich zuwider; weil ſie dann keine objective Nothwendigkeit hätten. Alſo iſt die Zweckmäſsigkeit der Natur für unſere Erkenntniſsvermögen und ihren Gebrauch ein transſcendentales Princip der Urtheile. Es bedarf alſo auch einer transſcendentalen Deduction, vermittelſt deren der Grund ſo zu urtheilen in den Erkenntniſsquellen *a priori* aufgeſucht werden muſs (U. XXXI. M. II, 420.). Die Richtigkeit des Grundſatzes: Einige Erzeugungen der Natur können nicht, als nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich, beurtheilt werden (ſ. Antinomie, 6. b.); als eines Leitfadens, die Beſchaffenheit gewiſſer Naturdinge kennen zu lernen, hat noch Niemand bezweifelt. Die Frage kann alſo nur ſeyn: ob er bloſs Maxime unſrer Urtheilskraft, oder ein objectives Princip der Natur ſei? (M. II, 844. U. 319.), ſ. Teleologie, 6. f. und Technik. Man hat, um das letztere zu behaupten, bald eine lebloſe Materie, oder einen lebloſen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebenden Gott angenommen (U. 323. *)), ſ. Teleologie, 7.

5. Deduction dieſer Zweckmäſsigkeit. Die Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anſchauung *a priori*, erzeugen allgemeine Geſetze, unter welche die Urtheilskraft ſubſumirt. Soviel man aber *a priori* einſehen kann, muſs es noch beſondere Geſetze geben, die nicht *a priori* erkannt

werden können. Dieſe müſſen wir als den Grund der Einheit des für uns Zufälligen in der Natur betrachten, obwohl einer nothwendigen Abſicht (einem Bedürfniſs) des Verſtandes gemäſs, das heiſst, wir müſſen uns dieſe Einheit als Zweckmäſsigkeit der Objecte denken. Folglich muſs ſich die Urtheilskraft die Natur in Anſehung der empiriſchen Geſetze auch nach einem Princip der Zweckmäſsigkeit für unſer Erkenntniſsvermögen denken, welches in ſolchen Maximen der Urtheilskraft: die Natur nimmt den kürzeſten Weg, u. dergl. ausgedrückt wird. Dieſer transſcendentale Begriff einer Zweckmäſsigkeit der Natur iſt nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er eigentlich dem Objecte (der Natur) nichts beilegt. Er ſtellt nur die einzige Art vor, wie wir in der Reflexion über die Gegenſtände der Natur in Abſicht auf eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung verfahren müſſen. Daher wir auch erfreuet (eigentlich eines Bedürfniſſes entledigt) werden, wenn wir eine ſolche ſyſtematiſche Einheit unter empiriſchen Geſetzen antreffen; obwohl wir nothwendig annehmen muſsten, es gebe eine ſolche Einheit (U. XXXI. ff. M. II, 421.).

6. Richtigkeit dieſer Deduction des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. In unſerm Verſtande liegt *a priori* die Aufgabe: Aus gegebenen Wahrnehmungen einer unendlichen Mannigfaltigkeit empiriſcher Geſetze eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen. Dieſe iſt nun nicht anders aufzulöſen, als dadurch, daſs die Urtheilskraft *a priori*, zum Behuf ihrer Reflexion über die Natur, vorausſetzt: die Natur ſtimme zu unſrem Erkenntniſsvermögen zuſammen. Der Verſtand erkennt nehmlich die Natur im Empiriſchen objectiv als zufällig, und bloſs die Urtheilskraft legt der Natur die Zuſammenſtimmung der-

ſelben zu unſerm Erkenntniſsvermögen als transſcendentale Zweckmäſsigkeit in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen des Subjects bei. Wollten wir dieſe Zuſammenſtimmung nicht vorausſetzen, ſo würden wir keine Ordnung der Natur nach empiriſchen Geſetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit dieſen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzuſtellenden Erfahrung und Nachforſchung derſelben haben (U. XXXIV. ff. M. II, 422.). Denn es läſst ſich wohl denken: daſs, ungeachtet aller Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Geſetzen, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der empiriſchen Geſetze der Natur ſo groſs ſeyn könnte, daſs es für unſern Verſtand unmöglich wäre, in ihr eine faſsliche Ordnung zu finden, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verſtändniſſes des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns ſo verworrenen Stoffe eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen (M. II, 423. U. XXXVI.). Die Urtheilskraft hat alſo auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur in ſich, wodurch ſie ihr ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Geſetz vorſchreibt, welches man das Geſetz der Specification der Natur in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte (M. II, 424.). Wenn man alſo ſagt: die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze nach dem Princip der Zweckmäſsigkeit für unſer Erkenntniſsvermögen (d. i. zur Angemeſſenheit mit dem menſchlichen Verſtande in ſeinem nothwendigen Geſchäft), um zum Beſondern in der Wahrnehmung das Allgemeine und zum Verſchiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden: ſo ſchreibt man dadurch weder der Natur ein Geſetz vor, noch lernt man von ihr ein Geſetz durch Beobachtung (ob zwar jenes Geſetz durch die

Beobachtung beſtätigt werden kann) (U. XXXVII. f.).

7. Dieſe Uebereinſtimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer beſondern Geſetze zu unſerm Bedürfniſſe, Allgemeinheit der Principien für ſie aufzufinden, muſs nach aller unſrer Einſicht als zufällig beurtheilt werden. Gleichwohl muſs ſie doch auch als unentbehrlich für unſer Verſtandesbedürfniſs angeſehen werden. Dieſs heiſst nun eine Zweckmäſsigkeit, wodurch die Natur mit unſrer, aber nur auf Erkenntniſs gerichteten, Abſicht übereinſtimmt (M. II, 425. U. XXXVIII.). Die Erreichung jeder Abſicht iſt mit dem Gefühl der Luſt verbunden. Luſt iſt nehmlich, im Allgemeinen, das Bewuſstſeyn der Cauſalität einer Vorſtellung in Abſicht auf den Zuſtand des Subjects, es in demſelben zu erhalten; Unluſt iſt dagegen diejenige Vorſtellung, die den Zuſtand der Vorſtellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu beſtimmen (ſie abzuhalten oder wegzuſchaffen) den Grund enthält (U. 33. M. II, 481.). Iſt nun die Bedingung der Abſicht eine Vorſtellung *a priori*, wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, ſo iſt das Gefühl der Luſt auch durch einen Grund *a priori* und für Jedermann gültig beſtimmt. Dieſs iſt nun hier der Fall bloſs durch die Beziehung des Objects auf das Erkenntniſsvermögen, ohne daſs der Begriff der Zweckmäſsigkeit hier im Mindeſten auf das Begehrungsvermögen Rückſicht nimmt, und ſich alſo von aller praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur gänzlich unterſcheidet (U. XXXIX. M. II, 426.). In der That iſt eine entdeckte Vereinbarkeit zweier empiriſchen heterogenen Naturgeſetze unter einem ſie beide befaſſenden Princip der Grund einer ſehr merklichen Luſt, oft ſogar einer Bewunderung. Es gehört alſo ein Studium (das uns in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmäſsig-

keit derſelben für unſern Verſtand aufmerkſam mache), ungleichartige Geſetze der Natur wo möglich unter höhere empiriſche zu bringen, dazu, wenn wir Luſt empfinden ſollen an dem Gelingen des Auffindens dieſer zufälligen Einſtimmung der Natur zu unſerm Erkenntniſsvermögen. Dagegen würde uns eine Vorſtellung der Natur durchaus miſsfallen, durch welche man uns vorausſagte, daſs bei der mindeſten Nachforſchung über die gemeinſte Erfahrung hinaus, wir auf eine Heterogeneität ihrer Geſetze ſtoſsen würden, welche die Vereinigung ihrer beſondern Geſetze unter allgemeinen empiriſchen für unſern Verſtand unmöglich machte (M. II, 427. U. XXXIX. ff.), ſ. Urtheilskraft, 11. Von der äſthetiſchen Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Urtheil, äſthetiſches. Von der logiſchen Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit der Natur ſ. Darſtellung, 4. und Urtheilskraft, 7.

8. Unter der äuſsern Zweckmäſsigkeit verſteht K. diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient (die wieder entweder objectiv iſt, da in der Natur es ſo angetroffen wird, oder ſubjectiv, da es von uns ſo gebraucht oder betrachtet wird). Die innere Zweckmäſsigkeit iſt demnach diejenige, da ein Ding der Natur ſo beſchaffen iſt, daſs in demſelben alle Theile wechſelſeitig Zwecke und Mittel für einander ſind, wie die organiſirten Weſen, ſ. Zweck, Naturzweck. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäſsigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit vorausſetzen (Erden, Luft, Waſſer u. ſ. w.), gleichwohl äuſserlich (d. i. im Verhältniſs auf andere Weſen) ſehr zweckmäſsig ſeyn. Aber die Weſen, im Verhältniſs auf welche ſie zweckmäſsig ſind, müſſen jederzeit organiſirte Weſen (d. i. Naturzwecke) ſeyn. So können

Waſſer, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angeſehen werden (U. 379. f. M. II, 911.). Will man aber einen Zweck zum Grunde des Luftkreiſes haben, d. i. einen Grund, wodurch die Veranſtaltung eines Luftkreiſes veranlaſst worden ſei: ſo kann man das Athmen der Menſchen und Thiere als die Endabſicht dieſer Veranſtaltung nennen. Zugleich giebt dieſe Luft, durch die nehmlichen Eigenſchaften, die ſie bedurfte, das Athemholen möglich zu machen, und keine anderen mehr, Anlaſs zu einer Unendlichkeit von ſchönen Folgen, die damit nothwendigerweiſe begleitet ſind. Eben dieſelbe elaſtiſche Kraft und eben daſſelbe Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere die Nahrung entbehren müſsten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge, durch allmählige Zwiſchengrade, den Ueberſchritt von der Nacht zum Tage, dieſen Wechſel unſchädlich macht, iſt eine ganz natürliche und ungezwungene Folge derſelben (S. II, 198. f.). Die äuſsere Zweckmäſsigkeit iſt ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der innern, welche mit der Möglichkeit eines Gegenſtandes verbunden iſt, unangeſehen, ob ſeine Wirklichkeit ſelbſt Zweck ſei oder nicht. Es giebt nur eine einzige äuſsere Zweckmäſsigkeit, die mit der innern der Organiſation zuſammenhängt. Bei dieſer allein darf die Frage nicht ſeyn, zu welchem Ende dieſes ſo organiſirte Weſen eben habe exiſtiren müſſen, denn ſie ſteht wirklich im äuſsern Verhältniſs eines Mittels zum Zwecke. Dieſes iſt die Organiſation beiderlei Geſchlechts in Beziehung auf einander zu Fortpflanzung der Art; ein ſolches Paar macht allein erſt ein organiſirendes Ganze aus (M. II, 912. U. 380. f.). Die äſthetiſche Urtheilskraft ſowohl als die teleologiſche enthalten demnach Principien, welche ſie, die erſtere völlig *a priori*, die andere durch die in der Natur gegebenen organiſirten Weſen

berechtigt, ihren Reflexionen über die Natur zum Grunde legen, nehmlich die erstere das einer formalen, die zweite, das einer materialen oder realen Zweckmäſsigkeit der Natur. Ohne die erstere würde ſich der Verſtand in die Natur nicht finden können; allein es kann gar kein Grund *a priori* dafür angegeben werden, daſs es objective Zwecke der Natur (d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich ſind) geben müſſe. Ja es erhellet nicht einmal die Möglichkeit vom Letztern aus dem Begriff einer Natur, als Gegenſtand der Erfahrung, weder im Allgemeinen, noch im Beſondern; ſondern die Urtheilskraft enthält nur, ohne ein Princip dazu *a priori* in ſich zu haben, in vorkommenden Fällen (gewiſſen Producten) die Regel, zum Behuf der Vernunft von dem Begriff der Zwecke Gebrauch zu machen; nachdem das transſcendentale Princip der formalen Zweckmäſsigkeit ſchon den Begriff eines Zwecks (wenigſtens der Form nach) auf die Natur anzuwenden, den Verſtand vorbereitet hat (U. L. f. M. II, 439.), ſ. Zweck, Naturzweck und Urtheilskraft, 12. f.

9. Die beiden Gebiete im Art. Gebiet, 4. ff. werden, wie im Art. Gebiet, 7. zu finden iſt, durch die groſse Kluft von einander abgeſondert, welche das Ueberſinnliche von den Erſcheinungen trennt. Nun kann nach Art. Urſache, 7. f. das Ueberſinnliche das Sinnliche beſtimmen, die Wirkung davon iſt der Endzweck. Dasjenige aber, was die Wirkung *a priori* und ohne Rückſicht auf das Praktiſche vorausſetzt, iſt, wie wir geſehen haben, die Urtheilskraft. Alſo giebt die Urtheilskraft den vermittelnden Begriff zwiſchen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriff, der den Uebergang von der reinen theoretiſchen zur reinen praktiſchen Vernunft, von der Geſetzmäſsigkeit nach der erſten zum Endzweck nach der letz-

tern möglich macht; dieſer Begriff iſt der der Zweckmäſsigkeit der Natur, er macht den Uebergang möglich von der Denkungsart nach den Principien der Sinnenwelt zu der Denkungsart nach den Principien der überſinnlichen Welt, ſ. Gebiet, 7. Durch ihn wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einſtimmung ihrer Geſetze wirklich werden kann, erkannt (U. LIII. ff. M. II, 440.).

10. Schon Sokrates fand in der zweckmäſsigen Einrichtung des menſchlichen Cörpers einen Beweisgrund für das Daſeyn eines höchſten Weſens, und er würde gewiſs dieſe Idee weiter ausgeführt haben, wenn damals Naturgeſchichte und Phyſik das geweſen wären, was ſie jetzt ſind (Xenophon, *Memor. I*, 4. *IV*, 3.). Ariſtoteles fand auf dem Wege ſeiner Naturbetrachtung den Grundſatz: daſs die Natur nichts vergebens thue. Er wollte damit ſagen: daſs ſie nichts ohne Zweck wirke. Die Beobachtung der Thier- und Pflanzenwelt zeigt überall Zweckmäſsigkeit. Die Schwalbe baut ein Neſt, die Spinne ein Gewebe um eines Zwecks willen, wenn ſie ſich deſſen auch nicht bewuſst iſt; die Blätter wachſen, um die Früchte zu bedecken. Ariſtoteles läſst zwar bei dieſer Darſtellung manche Frage unbeantwortet, und wird beſonders darum ſehr undeutlich, weil er ausdrücklich behauptet, man dürfe bei der Zweckmäſsigkeit der Natur nicht eben Nachdenken vorausſetzen. Allein er hat doch die Lehre von Zweck und Zufall vorzüglich in Anregung gebracht und zuerſt mit beſondrer Genauigkeit unterſucht. Was ſein Nachfolger Theophraſt in einem ſeiner Fragmente über die Zweckloſigkeit mancher Naturerſcheinungen erinnert, ſind Bedenken, die er vielleicht in der Fortſetzung des Werks ſelbſt gehoben hat (Metaphyſ. S. 260. Syll.). Die Stelle lautet ſo: Die Unterſuchung: ob alles einen Endzweck

habe und nichts vergeblich ſei, iſt nicht leicht. Denn wo ſoll man ausgehen, worauf zurückkommen? Auch giebt es der Dinge mehrere, bei denen ſich kein Endzweck zeigt, ſondern Zufälligkeit oder Nothwendigkeit. Welchen Zweck hat z. B. Ebbe und Fluth des Meers? welchen die Austretung, die Vertrocknung, mit einem Wort, alle Verwandlung, Veränderung und Entſtehung? Auch an den Thieren findet ſich Manches, was zwecklos ausſieht, z. B. die Brüſte der Männer, der Ausfluſs der weiblichen, die Bärte bei einigen Weibern, die Haare an verſchiedenen Stellen, die Gröſse der Hörner z. B. der Hirſche. — Am auffallendſten zeigt ſich dieſes bei der Erzeugung und Nahrung der Thiere; hier iſt nirgends Zweck, ſondern überall Zufall oder Nothwendigkeit. Wäre ein Zweck vorhanden, ſo müſste alles zu jeder Zeit auf dieſelbe Weiſe vor ſich gehen u. ſ. w.

Was haben die alten Philoſophen über den Endzweck des Ganzen gedacht? Plato betrachtet das Ganze aus dem erhabenſten Geſichtspunct, als Selbſtzweck. Wir bedienen uns, ſagt Ariſtoteles (*Phyſ. II*, 2. 24.), alles deſſen, was iſt, ſo, als wäre es für uns; denn auch wir ſind in gewiſſer Rückſicht Endzweck. An mehrern Stellen ſagt er, die höchſte Vollkommenheit Gottes ſei Zweck aller Dinge; und am Schluſs der angeführten Stelle: die Natur iſt Zweck und Endzweck (ἡ φυσις εϛι το τελος και το οὑ ἑνεκα). Die Stoiker und mehrere Kirchenväter ſehen den Menſchen, ja einige der letztern ſogar nur die Gläubigen als den Endzweck der Welt an. Die Epikuriſche Philoſophie findet den Menſchen bei weitem nicht ſo begünſtigt, daſs ſie mit der Stoa einſtimmen könnte. Sie giebt daher alle Verſuche, ſich einen Endzweck des Ganzen zu bilden, völlig auf. Der Zufall, der im All herrſcht, erlaubt keinen Zweck. Die Stoiker antworteten dar-

auf, daſs es allerdings viele Dinge gäbe, deren Zweck und Nutzen noch verborgen ſei. (Dieſer Auszug iſt aus Fülleborns Beiträgen VII. St. S. 19. ff.).

Zweckwidrig,

ſ. Leibnitz, XI.; beſonders die drei Arten deſſelben, S. 861. und Theodicee.

Zweifel,

dubium, *doute*, iſt ein Gegengrund, oder ein bloſses Hinderniſs, des Fürwahrhaltens, das entweder ſubjectiv oder objectiv betrachtet werden kann (L. 129.). Subjectiv nehmlich wird Zweifel bisweilen genommen als der Zuſtand eines unentſchloſſenen Gemüths; und objectiv als die Erkenntniſs der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letztern Rückſicht heiſst er Einwurf, d. i. ein objectiver Grund, das (von Andern) für wahr gehaltene Erkenntniſs für falſch zu halten (L. 129.).

2. Ein bloſs ſubjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens iſt ein Scrupel (L. 129.). Beim Scrupel weiſs man nicht, ob das Hinderniſs des Fürwahrhaltens objectiv oder nur ſubjectiv, z. B. nur in der Neigung u. dgl. gegründet ſei. Man zweifelt, ohne ſich über den Grund des Zweifelns deutlich und beſtimmt erklären und ohne einſehen zu können: ob dieſer Grund im Object ſelbſt oder nur im Subject liege. Sollen nun ſolche Scrupel hinweggenommen werden können: ſo müſſen ſie zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit eines Einwurfs erhoben werden können. Denn durch Einwürfe wird

die **Gewifsheit** zur **Deutlichkeit** und **Vollständigkeit** gebracht, und keiner kann von einer Sache gewifs feyn, wenn nicht **Gegengründe** rege gemacht worden find, wodurch die Nähe zur **Gewifsheit** beftimmt werden kann. — Auch ift es nicht genug, dafs ein jeder Zweifel blofs **beantwortet** werde, man mufs ihn auch **auflöfen**, d. i. feine Entftehung begreiflich machen. Gefchieht diefes nicht, fo wird der Zweifel nur **abgewiefen** und nicht **aufgehoben**. Der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. In vielen Fällen können wir freilich nicht wiffen, ob das Hindernifs des Fürwahrhaltens in uns nur **fubjective** oder **objective** Gründe habe und alfo den Scrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheins. Denn wir können unfre Erkenntniffe nicht immer mit dem Object, fondern oft nur unter einander felbft vergleichen. Es ift daher Befcheidenheit, feine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen (L. 129. f.).

Zweifelglaube,

fides dubia, *foi douteufe*. Derjenige Glaube, **dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der fpeculativen Vernunft nur Hindernifs ift, welchem aber eine kritifche Einficht in die Schranken der letztern den Einflufs auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktifches Fürwahrhalten zum Erfatz hinftellen kann** (U. 464.). Für die Vernunftideen, **Gott, Freiheit und Seelenunfterblichkeit**, fehlt es an **theoretifcher** Begründung ihrer Realität. Nun gebietet aber die Vernunft, fo zu handeln, als fei ein Gott, Freiheit des Willens und Seelenunfterblichkeit, fie verbindet alfo damit nothwendig den Glauben an die Realität diefer Vernunftideen. Der **Unglaube** mufs alfo anneh-

men, daſs die Vernunft Zwecken (dem höchſten Gut, das nur durch Gott, Freiheit des Willens und Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes möglich iſt) nachzugehen gebiete, die für Hirngeſpinſte erkannt werden müſſen. Der Zweifelglaube hingegen erkennt an, daſs es an Gründen mangele, das Daſeyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Seelenunſterblichkeit zu beweiſen, und daſs dieſer Mangel ein Hinderniſs unſrer Erkenntniſs deſſelben ſei. Allein er ſieht ein, daſs dieſer Mangel von den Grenzen unſrer Vernunft herrühre, die nur ſinnliche, aber nicht überſinnliche Gegenſtände, die gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegen (N. XXII.), dergleichen die Gegenſtände jener drei Vernunftideen doch ſind, erkennt. Dieſer Mangel ſeiner Erkenntniſs hindert ihn aber nicht, den Geboten ſeiner Vernunft zu folgen, und ſo zu handeln, als kündige Gott ihm dadurch ſeinen Willen an, als verheiſse ihm derſelbe die Glückſeligkeit unter der Bedingung eines ſittlichguten Lebens, als müſſe er von jeder That Rechenſchaft geben, und als ſolle er ins Unendliche fortfahren, ſich dem Ziele moraliſcher Vollkommenheit zu nähern. So handeln, heiſst aber in der That durch ſeine Handlungen und ſeinen ganzen Lebenswandel an einen Gott, Freiheit des Willens, und ein ewiges Leben glauben, oder die Gegenſtände dieſer Vernunftideen praktiſch für etwas Wirkliches und nicht bloſs für Hirngeſpinſte halten.

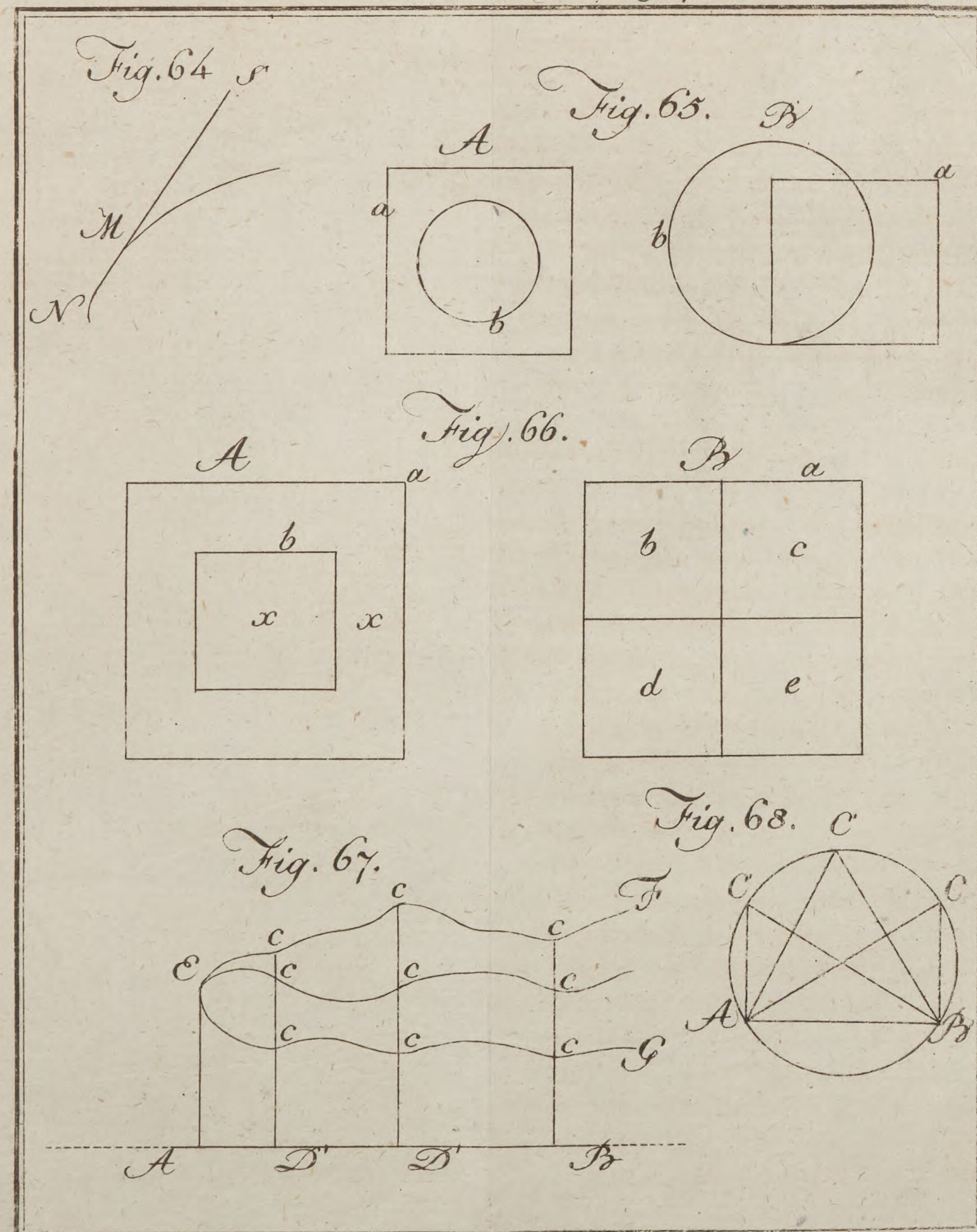
Zwiſchenräume der Cörper,

Poren, *Pori*, *Intervalla*, *Interſtitia corporum*, *Pores*, *Interſtices des corps*. Die Räume, welche innerhalb der Grenzen eines Cörpers von der ihm eigenen undurchdringlichen Materie nicht ausgefüllt werden, ſondern zwiſchen den materiellen Theilen

leer bleiben. Dergleichen ſind z. B. die Löcher eines Schwammes, und die unzählbaren Oeffnungen, mit welchen man dünne Queerſchnitte von Hölzern jeder Art durchbohrt findet, wenn man dieſelben durchs Mikroſkop betrachtet. Dieſe Zwiſchenräume dienen wieder fremden zum Cörper ſelbſt nicht gehörigen Materien, z. B. der Luft, oder noch feinern Stoffen, zum Aufenthalte. Solche, die von Materie ganz leer wären, und die man das zerſtreute Leere, oder die leeren Zwiſchenräume der Cörper (*vacuum diſſeminatum*) nennt, giebt es nicht, ſ. Raum, 25.

Zwittergrundſatz,

vermengter Grundſatz, *axioma hybridum, axiome hybride.* Derjenige Grundſatz, der aus zwei ganz verſchiedenen Erkenntniſsquellen entſprungen iſt, in dem z. B. das Intellectuelle mit dem Sinnlichen vermiſcht iſt. Ein ſolcher Grundſatz iſt z. B. der des Cruſius: was exiſtirt, iſt irgendwo. Hier wird nehmlich von allem Exiſtirenden ohne Bedingung geredet, welches doch ein Verſtandesbegriff iſt; irgendwo iſt aber eine Raumesbedingung. Die Exiſtenz als Verſtandesbegriff wird hier alſo ohne Einſchränkung durch die ſinnliche Vorſtellung des Raums bedingt, welches nicht erlaubt iſt. Wäre die Exiſtenz hingegen durch die Vorſtellung des Raums bedingt, dann wäre der Satz richtig, und man kann ganz wohl ſagen: was im Raume exiſtirt, iſt irgendwo. Obiger Zwittergrundſatz aber giebt das Sinnliche für nothwendig am Intellectuellen aus, und iſt erſchlichen, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.


Fig. 64
Fig. 65.
Fig. 66.
Fig. 67.
Fig. 68.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 6, Abth. 1 : [Mit 1 Kupfer]

1804

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916245-0